

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Bonner Zeitschrift
für
THEOLOGIE
und
SEELSORGE



Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann



3. JAHRGANG
1926



Druck und Verlag von L. Schwann · Düsseldorf

v.3
1926

INHALT.

Abhandlungen:

	Seite
Das Buch der Sprüche und das altägyptische Weisheitsbuch des Amen - em - ope. / Pfarrer Dr. H. J. Heyes, Godesberg	1
Die Leipziger Disputation 1519. / Privatdozent DDr. Jos. Lortz, Würzburg	12
Die Unfruchtbarmachung Geisteskranker. / Joseph Mayer, Freiburg	38
Die Wallfahrt auf den Michelsberg bei Münstereifel zur Jesuitenzeit (1632—1773). / Prorektor Andreas Schüller, Boppard	58
Neue Bahnen in der alttestamentlichen Textkritik? / Prof. DDr. Friedrich Stummer, Würzburg.	101
Weckung und Förderung von Priesterberufen. / Konviktsdirektor Dr. theol. Wilhelm Stockums, Bonn	118
Wandlungen der Dorfkultur und Dorfreigion. / Prof. Dr. Wilhelm Schwer, Bonn	144
Palestrina und seine Kunst. / Pfarrer Dr. Wilhelm Kurthen, Weidesheim	201
Ein rheinischer Volksprediger des 18. Jahrhunderts. / Joseph Kramp S. J., München	218
Seelsorge und Wohnungsnot. / Kaplan Dr. Kremer, M. Gladbach	237
Die Geburt Jesu in der Höhle. / Professor Dr. Georg Aicher, Bamberg	297
Franziskus von Assisi. / P. Valerius Kemper O. F. M., Bonn, Kreuzberg	329
Betrachtung und Beschauung. / Dr. phil. Alphons Bolley.	348
Die Catholic Evidence Guild in England. / Pfarrer Dr. Joseph Bolten, Gimborn	360

Übersichten:

Rom und die Ostkirche. / Privatdozent Dr. Friedr. Hünemann, Sechtem bei Bonn	70
Neue Beiträge zum Wesen und zur Geschichte der Mystik. / Privatdozent Dr. Friedr. Andres, Bonn	78
Das Bonner Alte Testament. / Prof. DDr. Lorenz Dürr, Würzburg	165

	Seite
Vom Jesusbilde der Gegenwart. / Prof. Dr. Max Meinertz, Münster	173
Neuere religiöse Literatur für Gebildete. / Dr. Wilhelm Stockums, Bonn	180
Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Privatdozent DDr. Karl Eschweiler, Bonn	260
Die pädagogische Richtung der heutigen Katechetik. / Professor Dr. Franz J. Peters, Bonn	277
Philosophie und Leben. / Professor Dr. Siegfried Behn, Bonn . .	370
Neue Literatur zum Alten Testament. / Studienrat Dr. Hubert Junker, Nonnenwerth	378
Homiletische Rundschau. / Pfarrer Dr. Johannes Honnef, Löve- nich-Weiden	383

Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

Das Kölner Brevier von 1780	88
Erstkommunion und Seelsorge.	91
Zum Aufklärungsproblem	92
Kursus für Dorfseelsorge	94
Unter dem Sowjetstern	96
Zum Jahreswechsel (Kalender für 1926)	98
Una Sancta	187
Krisen katholischer Frömmigkeit	190
Großstadtkind und Religion	192
Frankreichs Priestermangel	195
Volksandacht und Liturgie	197
Unsere Seelsorge und die alten Leute	198
Laienapostolat	200
Die Patrocinien der Kölner Kirchen und ihr Alter	284
Die Hörnchensmesse in St. Severin in Köln	285
Die Entkirchlichung der Massen	287
Eine Haus- und Kapellenmission	290
Beichtvorbereitung	293
Homiletisch-katechetischer Kursus	294
Zwei Darstellungen der schmerzhaften Mutter	389
Amerikanische Frömmigkeit	390
„Et bene habebunt“ (Zur Krankenseelsorge)	393

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

	Seite
<i>Angelus Silesius</i> Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge	84
<i>Aich J. A.</i> Jesus in seinen Heiligen	181
<i>Allgeier A.</i> Das Buch des Predigers	170
<i>Baumgärtner</i> Paul Wilhelm von Keppler	383
<i>Behn S.</i> Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung	78
<i>Bergmann P.</i> Neugestaltung des biblischen Geschichtsunterrichts	280
<i>Berthold von Regensburg</i> Deutsche Predigten	386
<i>Bertrams J.</i> Kinderexerzitien	387
<i>Bichlmair G.</i> Das proletarische Freidenkertum	287
— Urchristentum und katholische Kirche	181
<i>Boeckl K.</i> Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters	82
<i>Boehmer H.</i> Loyola und die deutsche Mystik	80
<i>Bonaventura hl.</i> Aszetisch-mystische Schriften	83
<i>Buber M.</i> Das Buch im Anfang	381
<i>Bundschuh J.</i> Die biblische Geschichte	280
<i>Chiocchetti</i> La filosofia di Benedetto Croce	374
<i>Cohausz O.</i> Der erlöste Mensch	182
<i>Daniels Aug.</i> Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart . . .	82
<i>Dederichs W.</i> Predigtgedanken	387
<i>Dempf Al.</i> Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung	374
<i>Dürr Lor.</i> Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung .	378
— Willen und Wirken der alttestamentlichen Propheten	379
<i>Eberhard O.</i> Arbeitsschulmäßiger Religionsunterricht	282
<i>Eberharder A.</i> Das Buch Jesus Sirach	169
<i>Eschweiler K.</i> Die zwei Wege der neueren Theologie	260
<i>Ettlinger-Simon-Söhngen,</i> Philosophisches Lesebuch	377
<i>Fahsel H.</i> Die Überwindung des Pessimismus	376
<i>Faulhaber Kard.</i> Canisiuspredigten	387
<i>Feldmann J.</i> Schule der Philosophie	377
<i>Fischer Joh.</i> Zur Septuagintavorlage im Pentateuch	380
<i>Gatterer M.</i> Katechetik	278
— Kinderseelsorge	278
<i>Geiß Alph.</i> Ansprachen im Kindergottesdienst	387
<i>Gemelli A.</i> Immanuel Kant	371
<i>Getzeny H.</i> Vom Reich der Werte	375
<i>Ginneken J. van</i> Persönlichkeit und Charakter	182
<i>Grabmann M.</i> Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin	370
<i>Greven J.</i> Geschichte der Kirche	281
<i>Grimmelt-Humborg-Rohfleisch</i> Philosophisches Lesebuch	377
<i>Gronau K.</i> Im Zeichen der Mystik	79
<i>Gründler O.</i> Geisteswende	182
<i>Gspann Joh.</i> Chrys. Natur und Übernatur	182
<i>Guardini R.</i> Heilige Zeit	183
<i>Günther F.</i> Leib und Seele	375
<i>Hankamer P.</i> Jakob Böhme	85

	Seite
<i>Heinisch P.</i> Das Buch Ezechiel	165
<i>Heinsius W.</i> Krisen katholischer Frömmigkeit	190
<i>Henze Cl. M.</i> Mater de Perpetuo Succursu	390
<i>d'Herbigny M.</i> L'âme religieuse des Russes	75
— La vraie notion de l'orthodoxie	74
— L'unité dans le Christ	71
<i>Hessen J.</i> Erkenntnistheorie	375
<i>Hofmann G.</i> Der hl. Josaphat	74
— Ruthenica	76
<i>Hugo v. St. Victor</i> Vom Brautschatz der Seele	83
<i>Jansen Bernh.</i> Der Kritizismus Kants	373
<i>Jatsch Jos.</i> Das Evangelium der Wahrheit	387
<i>Jehle E.</i> Gebetserziehung	281
<i>Imle F.</i> Pilgerreise zum Heiligen Gral	183
<i>Johannes vom Kreuz</i> Gedichte	84
— Dunkle Nacht	83
<i>Junglas P.</i> Katholische Glaubenslehre	281
<i>Kaim E.</i> Christuspredigten	386
— Heiligenpredigten	387
<i>Kalt E.</i> Schuster-Holzammers Handbuch zur biblischen Geschichte	279
<i>Karrer O.</i> Augustinus	183
<i>Kautz H.</i> Neubau des katholischen Religionsunterrichtes, Band II u. III	278
<i>Kieffer G.</i> Predigt und Prediger	386
<i>König W.</i> Zurück zu Thomas von Aquin!	370
<i>Könn J.</i> Saat und Ernte	281
<i>Kühnel J.</i> Vom Leben aus Gott	184
<i>Kumpfmüller</i> Franziskuspredigten	388
<i>Kurz E.</i> Christlich denken!	93
<i>Lamm M.</i> Swedenborg	84
<i>Leib Bern.</i> Deux inédits Byzantins sur les azymes	75
<i>Leipoldt J.</i> Vom Jesusbilde der Gegenwart	173
<i>Lemmens L.</i> Hierarchia latina orientis	73
<i>Linhardt R.</i> Feurige Wolke	387
<i>Lippert P.</i> Von Seele zu Seele	184
<i>Mayer H.</i> Katechetik	278
<i>Meyer H.</i> Geschichte der alten Philosophie	373
<i>Mönnichs Th.</i> Geschichte der Kirche Christi	280
<i>Müller-Reif</i> Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit	80
<i>Newman Kard.</i> Predigten der anglikanischen Zeit	386
<i>Nickel J.</i> Grundriß der Einleitung in das Alte Testament	378
<i>Niebergall F.</i> Christliche Jugend- und Volkserziehung	283
<i>Obendorfer A.</i> Taborstunden	387
<i>Ogliati Fr.</i> L'anima di S. Tommaso	370
<i>Otten A.</i> Haus- und Kapellenmission	290
<i>Peters N.</i> Osee und die Geschichte	380
<i>Pfennigsdorf E.</i> Wie lehren wir Evangelium?	282
<i>Rademacher A.</i> Gnade und Natur	184

	Seite
<i>Rademacher A.</i> Religion und Leben	376
<i>Rensing G.</i> Lebensvoller biblischer Unterricht, Band II	279
— Kirchengeschichtliche Unterrichtsbilder	280
<i>Richstätter K.</i> Eine moderne deutsche Mystikerin	87
— Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien	81
<i>Ries J.</i> Die Sonntagsepieteln	385
<i>Rohrmüller G.</i> Jesus Christus	387
<i>Ruysbroeck J. v.</i> Das Reich des Geliebten	83
— Die Zierde der geistlichen Hochzeit	83
— Aus dem Buch von den zwölf Beginen	83
<i>Schäfer J.</i> Schuster-Holzammers Handbuch zur biblischen Geschichte, Band II	279
<i>Scheler M.</i> Die Formen des Wissens und der Bildung	374
<i>Schmalz K.</i> Praktische Sprach- und Vortragskunst	388
<i>Schneider Fr.</i> Katholisches Kulturgut als Bildungsstoff	376
<i>Schmitz B.</i> Die Freiheit des Ich	375
<i>Schöpfer Äm.</i> Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft	371
<i>Schulz A.</i> Das Buch Josue	168
<i>Schuster-Holzammer</i> Handbuch zur biblischen Geschichte	279
<i>Schweigl, J.</i> Die Sowjetfamilie	97
<i>Seuse H.</i> Deutsche Schriften	386
<i>Siebert O.</i> Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung	374
<i>Siegel, Das Ein Jahrbuch</i>	185
<i>Sommers P.</i> Ansprachen am Tage der ersten heiligen Kommunion	387
<i>Spačil Th.</i> Theologia orientis separati	71
<i>Steffes J. P.</i> Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung	185
<i>Steindorff G.</i> Die Blütezeit des Pharaonenreiches	381
<i>Steinmann Alph.</i> Die Bergpredigt	385
<i>Stingeder Fr.</i> Aus der Predigttheorie	386
— Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift	386
<i>Switalski Wl.</i> Kant und der Katholizismus	373
<i>Thomas v. Kempen</i> Das Büchlein von den drei Hütten	83
— Das Büchlein von der wahren Zerknirschung des Herzens	83
<i>Tillmann Fr.</i> Die sonntäglichen Episteln	385
— Katholische Sittenlehre	281
<i>Vismaro S.</i> Il concetto della storia nel pensiero scolastico	376
<i>Volkowsky und d'Herbigny</i> Dossier américain de l'orthodoxie panukrainienne	72
<i>Weigert J.</i> Bauernpredigten	387
<i>Wieser M.</i> Der sentimentale Mensch	86
<i>Wiesmann H.</i> Das Buch der Sprüche	166
<i>Wurm A.</i> Von der Schönheit der Seele	186
<i>Wutz Fr.</i> Die Transkriptionen von der Septuaginta bis Hieronymus	102
— Die Psalmen, textkritisch untersucht	102
<i>Zezschwitz G. v.</i> Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit	185



Das Buch der Sprüche und das altägyptische Weisheitsbuch des Amen-em-ope.

Von Pfarrer Dr. H. J. Heyes in Godesberg.

Aus dem Alten Testamente selbst wissen wir, daß die Spruchweisheit nicht etwas eigentümlich Israelitisches ist, sondern auch bei den anderen Kulturvölkern des vorderen Orients gepflegt wurde. „Es bedeutete deshalb für eine verständige, von einem unbiblischen Chauvinismus freie Wissenschaft vom Alten Testamente keineswegs eine Verlegenheit, sondern eine erfreuliche Bestätigung der biblischen Darstellung, als sich zeigte, daß die biblische Weisheitsliteratur nach ihrer rein menschlichen Seite hin ihre besondere Analogie in altägyptischen Weisheitsbüchern hat und in altbabylonischen Spruchsammlungen. Dieses Urteil würde sich auch nicht ändern, wenn etwa eine Reihe direkter Entlehnungen von altisraelitischen Sprüchen aus der ägyptischen Literatur sich herausstellen sollte.“ Was damals, als der Alttestamentler *Norbert Peters* diese Worte niederschrieb¹, noch nicht der Fall war, ist heute eingetreten. Der Engländer *Wallis Budge* hat im Jahre 1923 einen ägyptischen Papyrus veröffentlicht und übersetzt (*Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. Second Series, London, Taf. 1—14, S. 9—18 u. 41—50*), der diesen Beweis erbringt. In dem ein Jahr später erschienenen Buch *The Teaching of Amen-em-apt* (London) gibt er eine neue Übersetzung des auf dem Papyrus uns überlieferten Weisheitsbuches, geht auf seine Stellung in der ägyptischen Spruchliteratur näher ein und beschäftigt sich eingehend mit seinem Inhalt. Der dänische Ägyptologe *H. O. Lange* hat in demselben Jahr eine neue und bessere Übersetzung desselben gegeben in der *Nordisk Tidsskrift udgivet af Letterstedska, Föreningen*. Da diese, in dänischer Sprache verfaßt, nur wenigen zugänglich gewesen wäre, hat der Berliner Ägyptologe *Ad. Erman* im Anschluß an sie eine deutsche Übertragung angefertigt und der Öffentlichkeit unterbreitet (*Orientalistische Literaturzeitung, 2. J. [1924], 241—252*).

Das ägyptische Weisheitsbuch, das der Papyrus uns überliefert hat, ist die „Lehre des Amen-em-ope“. Die Unterweisungen, die es enthält, sind, wie das bei den didaktischen Papyri der Ägypter üblich war, eingekleidet in die Form von Belehrungen, die ein Vater (hier ein hoher Beamter Amen-em-ope) seinem Sohne (Hor-em-ma-cheru) erteilt. *Budge* ist der Ansicht, daß der Verfasser in der ersten Hälfte der 18. Dynastie (18. Dynastie etwa 1580—1350 v. Chr.) gelebt hat. Ob mit Recht? Da der Londoner Papyrus nach *Erman*

¹ Das Buch *Jesus Sirach* oder *Ecclesiasticus*, 1913, XLVI.

etwa im Anfang des ersten Jahrtausends entstanden sein mag, die Entstehung des Weisheitsbuches selbst aber früher anzusetzen sein wird, so hätten wir in dem Papyrustext nicht die vom Verfasser herrührende Handschrift, sondern eine Abschrift vor uns. Ist dies aber der Fall, so brauchte man sich nicht zu wundern, daß infolge von Unsorgsamkeit der Abschreiber sich Fehler in die Textüberlieferung eingeschlichen haben. Jedenfalls hat das Buch sich einer solchen Beliebtheit erfreut, daß es den Schülern zum Abschreiben vorgelegt wurde, wie wir aus einer im Turiner Museum befindlichen Schreibtafel mit Auszügen aus demselben ersehen.

*Ermans*² ist der erste gewesen, der seine Bedeutung für die alttestamentliche Forschung erkannt und literarische Beziehungen zwischen ihm und dem Buche der Sprüche aufgezeigt hat. Bevor wir im folgenden unter Benutzung der bis jetzt erschienenen einschlägigen Untersuchungen³ über das Verhältnis beider Schriften zueinander kurz orientieren, sei vorausgeschickt, daß das israelitische Spruchbuch nicht das Werk eines Verfassers ist; seine Entstehung ist vielmehr so zu denken, daß verschiedene getrennt voneinander existierende Spruchsammlungen nach und nach zu einem Sammelwerk verbunden worden sind. Bei dieser Zusammenschweißung hat man absichtlich zwischen den Einzelschriften deutlich erkennbare Nähte gelassen, die uns eine Zerlegung in folgende Bestandteile ermöglichen. Nach einer mit den Worten: „Die Sprüche Salomons, des Sohnes Davids, des Königs von Israel“ beginnenden Einleitung (Kap. 1—9), in der die Weisheit empfohlen wird, folgt eine Sammlung von Sprüchen (10, 1—22, 16), die dem Könige Salomon zugeschrieben werden. An diese schließt sich an eine Reihe von Sprüchen, die als von Weisen herrührend bezeichnet werden (22, 17—24, 22). Eine weitere Reihe von Sprüchen trägt die Überschrift: „Auch diese (Ausprüche sind) von Weisen“ (24, 23—34). Die dann folgende Sammlung ist mit der Überschrift versehen: „Auch dies sind Sprüche Salomons, welche die Männer des Ezechias, des Königs von Juda, zusammengestellt haben“

² Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos (Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1924, 86—93).

³ *H. Greßmann*, Salomos ägyptische Quelle (Vossische Zeitung 1924, Nr. 294); ders., Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, neue Folge, 1 [1924], 272—296); *E. Sellin*, Anzeige der Entdeckung *Ermans* (Deutsche Literaturzeitung, neue Folge, 1 [1924], 1325—29); ders., Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope in ihrer Bedeutung für die jüdische Literatur und Religionsgeschichte (ebenda 1873—84); *H. Grimme*, Weiteres zu Amen-em-ope und Proverbien (Orientalistische Literaturzeitung, 28 [1925], 57—62); *J. Linder S. J.*, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope und die „Sprüche von Weisen“, Prov. 22, 17—23, 11 (Zeitschrift für katholische Theologie, 49 [1925], 138—146); *H. Wiesmann S. J.*, Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos? (Biblische Zeitschrift, 17 [1925], 43—50); *DDr. F. Zimmermann*, Altägyptische Spruchweisheit in der Bibel (Theologie und Glaube, 17 [1925], 204—217); *J. Theis*, Die Lehre des Amen-em-ope, eine ägyptische Quelle des biblischen Spruchbuches (Pastor bonus, 36 [1925], 256—269).

(25, 1—29, 27). Von den das Buch beschließenden drei Anhängen enthält der erste (30, 1—33) Sprüche eines gewissen Agur aus dem ismaelitischen Stamme Massa, der zweite (31, 1—9) solche für Lamuel, den König von Massa, die ihn seine Mutter lehrte, und der dritte (31, 10—31) das Lob der braven Hausfrau.

Eine Benutzung des ägyptischen Weisheitsbuches des Amen-em-ope liegt offen zutage im ersten Teile des dritten Abschnittes des Buches der Sprüche (22, 17—23, 11); das ergibt sich aus den inhaltlichen, namentlich aber aus den formellen Übereinstimmungen, die hier festzustellen sind. Im folgenden soll durch Nebeneinanderstellung der angegebenen Verse des Spruchbuches und des in Betracht kommenden Textes des Amen-em-ope die Verwandtschaft beider dargetan werden. Wir geben die Übertragung des ägyptischen Textes in der Fassung, wie sie sich findet bei *Greßmann* in dem unten erwähnten Aufsatz; wenn sie an einzelnen Stellen Abweichungen von derjenigen *Ermans* aufweist, so beruhen diese, wie *Greßmann* bemerkt, auf einer mündlichen Belehrung des Ägyptologen *Sethe*. (Spr im folgenden = Buch der Sprüche, A = Amen-em-ope.)

Spr 22, 17 f.

A Kap. 1.

Worte von Weisen.

Neige dein Ohr und höre „meine“ Worte und setze dein Herz daran, „sie“ zu verstehen. Denn lieblich ist es, wenn du sie in deinem Leibe bewahrst, wenn sie allzumal fest sind auf deinen Lippen.

Gib deine Ohren, höre, was ich sage; gib dein Herz, sie zu verstehen. Nützlich ist, was ich sage, in dein Herz zu geben; schädlich ist es, sie zu übertreten. Laß sie ruhen in dem Kasten deines Leibes, (damit) sie seien ein Schlüssel (?) in deinem Herzen. Wahrlich (?), wenn ein Sturmwind der Worte sein wird, so mögen sie der Pflock in deiner Zunge sein.

Schon ein Vergleich der beiden Verse des Spruchbuches mit den nebenan stehenden Sätzen aus der ägyptischen Schrift zeigt uns, daß hier verwandtschaftliche Beziehungen nicht von der Hand zu weisen sind. Zugleich ergibt sich aber auch, daß das Weisheitsbuch des Amen-em-ope als Hilfsmittel zur Verbesserung von Schreibfehlern in der hebräischen Textüberlieferung in Betracht kommen kann. Auch wir sind der Ansicht, daß die mit V. 17 beginnende Spruchsammlung die Überschrift trug „Worte von Weisen“, und daß diese später in den Text geraten ist. Wir übersetzen daher „meine Worte“ statt „Worte von Weisen“. Gestützt auf den ägyptischen Wortlaut übertragen wir: „sie“ zu verstehen statt „mich“ zu verstehen. Was ferner das hebräische jahdāw „allzumal“ betrifft, so ist darin vielleicht, wie *Sellin* vorschlägt, eine Verschreibung von kajjätēd „wie ein Pflock“ oder, wie *Greßmann* meint, eine solche von jätēd „ein Pflock“ zu erblicken.

Spr 22, 19—21.

A Kap. 30 und Titel.

Daß auf Jahwe dein Vertrauen sei, lehre ich dich heute „seine Wege“. Habe ich dir nicht geschrieben „30“, in denen Ratschläge

Siehe dir diese dreißig Kapitel an; sie sind eine Unterhaltung und eine Lehre. Die Lehre, die Leben, und der Unterricht, der Heil (ge-

und Weisheit sind, um dir kundzutun Wahrheit und zuverlässige Worte, damit du dem, der dich schickt, treffende Antwort bringest?

währt), jede Vorschrift, um unter die Räte zu kommen (?) und die Weise, wie man unter die Hofleute (kommt), um erwidern zu können eine Antwort dem, der sie sagt, um eine Meldung zurückzubringen dem, der ihn gesandt hat. ...

Auch der den Versen 19—21 zugrunde liegende Urtext ist nicht unverderbt auf uns gekommen. Der Vorschlag *Grimmes*⁴, bemō‘ēsōth „mit Ratschlägen“ (V. 21) in bām‘ēsōth „in ihnen (sind) Ratschläge“ zu zerlegen, hat viel für sich. Das in demselben Verse stehende Wort šilšōm „vorgestern“, das den Exegeten schon viel Kopfzerbrechen bereitet hat, ist durch falsche Punktation aus šelōšīm „dreißig“ entstanden, wie auf Grund der Schrift des Amen-em-ope angenommen werden muß. Sieht man von der Einleitung ab, so zerfällt sie, wie der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, in 30 Kapitel. Der hebräische Spruchdichter, dem sie vorgelegen, ist durch sie angeregt worden, eine Sammlung von 30 Einheiten herzustellen. Und so heißt es denn: „Habe ich dir nicht 30 geschrieben, in denen Ratschläge und Weisheit sind?“ Unter diesen 30 ist eine Dreißigzahl von Sprüchen zu verstehen. Denn wie *Greßmann*⁵ zeigt, sind in dem Abschnitt 22, 17—24, 22, wenn man von der Einleitung V. 17—21 absieht, auch wirklich 30 selbständige Sprüche zu unterscheiden. Wenn aber geltend gemacht worden ist, daß dem Zahlwort 30 ein Nomen wie „Worte“ oder „Sprüche“ hätte beigefügt werden müssen, so ist dieser Einwand, wie *Greßmann*⁶ betont, hinfällig. „Wie gewisse Maß-, Gewichts- und Zeitangaben nach den Zahlwörtern gewöhnlich ausgelassen werden (Kautzsch, Grammatik § 134n), so kann auch hier eine genauere Bestimmung fehlen, da jeder Irrtum ausgeschlossen ist.“ *Erman* gebührt das Verdienst erkannt zu haben, daß im hebräischen Texte nicht šilšōm „vorgestern“, sondern šelōšīm „dreißig“ gelesen werden muß. Geirrt hat er aber in der Annahme, daß die Zahl 30 sich auf das ganze Spruchbuch beziehe; wäre das der Fall gewesen, dann hätte er recht mit seiner Behauptung, daß die Zahl 30 so gar keinen Sinn mehr habe.

Im Lichte des ägyptischen Textes werden auch die Worte in V. 21 verständlich: „Damit du dem, der dich schickt, treffende Antwort bringest.“ Sie entsprechen den Worten Amen-em-opes: „um erwidern zu können eine Antwort dem, der sie sagt, um eine Meldung zurückzubringen dem, der ihn gesandt hat“, die die Mahnung enthalten, ein guter Beamter zu sein, der Botschaften genau überbringt. Wie der hebräische scheint auch der ägyptische Text nicht mehr in Ordnung zu sein. Denn statt „dem, der sie sagt,“ muß man nach dem parallelen Gliede erwarten „dem, der ihn angeredet hat“⁷.

Bei einem Vergleiche der vorhin zitierten Verse des Spruchbuches mit den entsprechenden Ausführungen des ägyptischen Weisheitsbuches springt sofort

⁴ A. a. O., 59.

⁵ A. a. O., 285.

⁶ A. a. O., 273,1.

⁷ Sethe bei *Greßmann*, a. a. O., 275, Anm.

in die Augen, daß der alttestamentliche Verfasser bei seiner Abhängigkeit von letzterem doch seine Selbständigkeit voll und ganz gewahrt hat. Er hat das ägyptische Weisheitsbuch, das einem jungen Manne die notwendigen Lehren geben will, die er kennen und befolgen muß, um in der Beamtenlaufbahn Karriere zu machen, nicht mechanisch ausgeschrieben. Vielmehr hat er die in demselben enthaltenen Lehren, die für seinen Zweck, die wahre Weisheit zu verkünden und den Jahwegläubigen für das Tugendstreben zu begeistern, nicht brauchbar waren, beiseitegelassen und diejenigen, die er übernahm, aus seiner religiösen und sittlichen Auffassung heraus verarbeitet und umgegossen. Besonders deutlich zeigt dies z. B. die Einführung Jahwes in V. 19 und die Betonung, daß seine Spruchweisheit den Zweck habe, das Vertrauen zu ihm zu festigen und zu stärken. Seine große Selbständigkeit gegenüber dem ägyptischen Texte zeigt auch der folgende Spruch, besonders auch die ihm beigelegte Motivierung, die in der Vorlage vollständig fehlt.

Spr 22, 22 f.

A Kap. 2.

Beraube nicht den Geringen, weil er gering ist, und zermalme nicht den Armen am Tore. Denn Jahwe wird ihre Sache führen und wird die, die sie berauben, des Lebens berauben.

Hüte dich, einen Elenden zu berauben und (gegen) einen Schwachen stark zu sein.

Bezeichnend ist V. 22b der Ausdruck „am Tore“, weil hier vielfach die Gerichtsverhandlungen im alten Israel stattfanden. Bei der Entlehnung hat der Spruch durch Hinzufügung dieses Ausdrucks ein echt israelitisches Kolorit erhalten. Daß auch der folgende Spruch des alttestamentlichen Buches auf den Ägypter zurückgeht, dürfte kaum zu bezweifeln sein; auch hier ist wieder festzustellen, daß seine Begründung bei ihm fehlt.

Spr 22, 24 f.

A Kap. 9.

Geselle dich nicht zu einem Zornmütigen und mit einem Hitzigen verkehre nicht, damit du dich nicht an seine Pfade gewöhnst und einen Fallstrick für dein Leben holst.

Befreunde dich nicht mit dem Hitzigen und nähere dich ihm (nicht), mit ihm zu plaudern.

In V. 24b haben wir in dem hebräischen *š hēmōth*, „Mann der Hitze, der Hitzige“, wie *Grimme*⁸ hervorhebt, bislang „einen befremdlichen, auch sonst nicht belegten Ausdruck“ vor uns. Er ist nichts anderes als die genaue Wiedergabe des in der ägyptischen Vorlage sich findenden Wortes *šmm* „der Heiße“, das, wie *Erman* sagt, in ihr durchweg den leidenschaftlichen, bösen Menschen bezeichnet, und das außerhalb des Amen-em-ope in gleicher Verwendung als Gegensatz zum *grw* „dem Ruhigen, Frommen“ vorkommt⁹. Kann bei der Erklärung des vorliegenden Spruches das ägyptische Weisheitsbuch mit Nutzen herangezogen werden, so ist für den folgenden Spruch: „Sei nicht unter denen, die

⁸ A. a. O., 59.

⁹ Sitzungsberichte, a. a. O., 90.

Handschlag geben, unter denen, die sich für Schulden verbürgen. Warum soll man, wenn du nichts hast, um zu bezahlen, dir das Bett unter dir wegziehen?“ (22, 26 f.) eine unmittelbare Parallele in ihm nicht zu finden. Dagegen können wir bei der in V. 28 enthaltenen Mahnung und der Variante dieses Gedankens 23, 10 f. eine enge Berührung mit Ausführungen Amen-em-opes feststellen.

Spr 22, 28.

A Kap. 6.

Verrücke nicht die uralte Grenze, welche deine Väter gemacht haben.

Trag nicht weg einen Grenzstein von den Grenzen des Ackerlandes und reiß nicht aus die Grenzmarken (?) der Pflanzungen. Sei nicht gierig nach einer Elle Ackers und greife nicht die Grenzen einer Witwe an. ... Hüte dich, die Grenzen der Äcker anzugreifen, damit dich der Schrecken nicht hole.

Spr 23, 10 f.

Verrücke nicht die uralte Grenze und dringe nicht ein in die Felder der Waisen. Denn ihr Rechtshelfer ist stark, er wird ihre Sache gegen dich führen.

V. 23, 10 lesen manche statt gebul 'ölām „Grenze der Urzeit, uralte Grenze“ gebul'almanāh „Grenze der Witwe“ mit Rücksicht auf das im zweiten Versglied stehende „Felder der Waisen“; dadurch würde die Verwandtschaft mit Amen-em-ope, der auch davor warnt, die Grenzen einer Witwe anzugreifen, noch mehr in die Erscheinung treten. Ob aber zwischen den Bibelsprüchen und dem ägyptischen Texte bloß eine Analogie vorliegt oder aber eine Genealogie, ist schwer zu entscheiden. Wohl aber dürfte bei dem folgenden Bibelspruch ein Abhängigkeitsverhältnis vorhanden sein.

Spr 22, 29.

A Kap. 30.

Siehst du jemand, der geschickt ist in seinem Amte, vor Königen wird er Dienste tun; nicht aber braucht er sich vor Unberühmten zum Dienste zu stellen.

Ein Schreiber, der in seinem Amte geschickt ist, findet sich würdig, ein Hofmann zu sein.

Sehr interessant ist, daß das zur Bezeichnung der Tüchtigkeit eines Beamten dienende hebräische Wort mähir „geschickt“ uns auch des öfteren begegnet in einer ägyptischen Streitschrift, einer Satire aus der Zeit Ramses' II. (13. Jahrhundert v. Chr.), die überhaupt reich an Kanaanismen ist; es bezieht sich hier auf einen Militärschreiber, der sich, seiner Tätigkeit und Erlebnisse in Palästina, Syrien und Phönizien sich rühmend, einen mähir nennt¹⁰. Die Erwähnung des Königtums in dem Verse kann als Beweis dafür in Anspruch genommen werden, daß die Spruchsammlung, der er eingegliedert ist, aus vorexilischer Zeit stammt. Der sich jetzt anschließende Spruch scheint deshalb seinen Platz hier erhalten zu haben, weil auch er ein Fürstenspruch ist, indem er sich mit dem Verhalten an der Tafel eines Fürsten beschäftigt.

¹⁰ Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, 286 ff.; Greßmann, a. a. O., 295.

Wenn du sitzt, um mit einem Fürsten zu speisen, so achte (nur) auf das, was vor dir steht, und mache ein „Gehege gegen“ dein Schlingen, wenn du ein Gieriger bist. Begehre nicht seine Leckerbissen, denn sie sind eine trügerische Speise.

Iß nicht Brot in Gegenwart eines Großen und strecke deinen Mund nicht (gierig) vor. Wenn du gesättigt bist mit unrechtmäßig Gekautem, so ist es ein Genuß in deinem Speichel. Blick auf die Schüssel, die vor dir ist, und laß nur sie dein Bedarf sein.

Die Übersetzung V. 2: „Mache ein ‚Gehege gegen‘ dein Schlingen“ statt „Setze ein Messer an deinen Schlund“ ist von *Sellin*¹¹ in Vorschlag gebracht worden. Dem hebräischen Wortlaut kommt noch näher der folgende in der „Lehre des Ptahhotep“ enthaltene Spruch in seiner jüngeren Fassung: „Wenn du einer bist, der da sitzt, wo der Tisch steht eines, der größer ist als du, so nimm, wenn er gibt, das, was vor dich gelegt ist. Schau nicht auf das, was vor ihm liegt, sondern schau auf das, was vor dir liegt. Schieße nicht mit vielen Blicken nach ihm, denn es ist dem Ka (= Lebenskraft des Menschen) ein Abscheu, wenn man nach ihm stößt¹².“ Trotz der mancherlei Abweichungen des hebräischen Spruches von dem Texte des Amen-em-ope dürfte doch die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses das Richtige sein. Sehr lehrreich ist wieder ein Vergleich des folgenden Spruches mit den entsprechenden Ausführungen in dem ägyptischen Weisheitsbuch.

Mühe dich nicht, Reichtum zu erwerben; spare dir deinen Scharfsinn. Läßt du deine Augen zu ihm fliegen, so ist er nicht mehr da; denn sicherlich macht er sich Flügel und fliegt wie ein Adler zum Himmel.

Müh dich nicht, um mehr zu suchen, (wenn) dir unversehrt ist, was du brauchst. Wenn Reichtümer gebracht werden durch Raub, so verbringen sie die Nacht nicht bei dir. Wenn die Erde hell wird, sind sie nicht (mehr) in deinem Haus; man sieht ihre Stelle, aber sie sind nicht (mehr) da. Der Boden hat seinen Mund geöffnet ... ihn zu verschlucken, er hat sie versenkt in die Unterwelt. Sie haben sich ein genügend großes Loch gemacht, sie haben sich versenkt im Speicher. Sie haben sich Flügel gemacht wie Enten, sie sind zum Himmel geflogen.

Das hebräische *mibbīnāthekhā* „von deiner Einsicht“ (laß ab, deine Einsicht laß fahren) hat einen guten Sinn, wenn man Einsicht im Sinne von Findigkeit, Scharfsinn bei der Jagd nach Reichtum nimmt. Von *Sellin*¹³ wird vorgeschlagen, statt dessen *mibbizzāthekhā* „von deinem Raube“, von *Greßmann*¹⁴ *mibbise‘ākhā* „von deinem ungerechten Gewinn“, von *Grimme*¹⁵ *mittebu’ āthekhā* „von deinem Gewinn“ zu lesen. Jedoch unbedingt nötig ist, wie vorhin

¹¹ A. a. O., 1924, 1326.

¹² *Erman*, Die Literatur der Ägypter 1923, 89, Nr. 7.

¹³ A. a. O., 1326.

¹⁴ A. a. O., 276.

¹⁵ A. a. O., 59.

bemerkt, eine derartige Textänderung nicht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dem Verfasser des Bibelspruches die nebenanstehenden Darlegungen der ägyptischen Schrift vorgelegen haben. Er hat aber seine Vorlage stark gekürzt und die zum Himmel fliegenden Enten (nach *Erman* Gänse), die Lieblingsvögel der Ägypter, in Adler umgeändert, die für die Bewohner Palästinas mehr in Betracht kamen. Auch beim nächsten Verse läßt sich die Verbindungslinie mit der Lehre des Amen-em-ope aufzeigen.

Spr 23, 6—8.

Speise nicht bei einem Mißgünstigen und begehre nicht nach seinem Leckerbissen. Denn wie „ein Unwetter“ in der Seele, so sind sie. „Iß und trink,“ spricht er zu dir; doch sein Herz (meint) es mit dir nicht (ehrlich). Deinen Bissen, den du gegessen hast, mußt du (wieder) ausspeien, und du hast deine Schmeicheleden vergeudet.

A Kap. 11.

Sei nicht gierig nach der Habe eines geringen Mannes und sei nicht hungrig nach seinem Brote. Die Habe eines Geringen, die ist ein Unwetter für die Kehle, und sie ist bitter (?) für den Hals. Wenn er sie auch mit falschen Eiden erwirbt (?) ... Du wirst mangelhaft sein vor deinem Vorgesetzten und bist verrufen (?) bei deinen Gesprächen (?). Deine Schmeicheleien werden mit Flüchen erwidert und deine Verneigungen mit Schlägen. Der du den Mund mit zu vielem Brote füllst, du schluckst es herunter, (aber) brichst es wieder aus, und so bist du dein Gutes los.

Läßt sich auch nicht bestreiten, daß die beiden Texte bedeutend voneinander abweichen, so kann andererseits aber auch nicht in Abrede gestellt werden, daß der Verfasser des Bibelspruches in auffallender Weise von Amen-em-ope beeinflusst ist. Jedenfalls ist es Tatsache, daß das in dem Ausspruche des letzteren: „Die Habe eines Geringen, die ist ein Unwetter für die Kehle“ sich findende eigenartige Bild in V. 7 des Spruchbuches benutzt ist. Denn daß im Urtext nicht šāʿar „er berechnete“, sondern śaʿar „Unwetter, Sturm“ zu lesen ist, wird mit Recht von *Sellin, Greßmann, Grimme, Theis, Zimmermann* angenommen. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß die Worte des Spruchbuches: „Deinen Bissen, den du gegessen hast, mußt du (wieder) ausspeien,“ sich enge berühren mit denen des Ägypters: „Du schluckst es herunter, (aber) brichst es wieder aus“; daß ferner die Bibelstelle: „Du hast deine Schmeicheleden vergeudet,“ in Parallele gestellt werden kann mit der Warnung Amen-em-opes: „Deine Schmeicheleien werden mit Flüchen erwidert.“

Spr 23, 9.

Rede einem Toren nicht ins Ohr; denn er verachtet (nur) deine vernünftigen Worte.

A Kap. 21.

Leere dein Inneres nicht zu allen Leuten aus und schädige (damit) nicht dein Ansehen.

Wenn der israelitische Spruchsammler von der nebenanstehenden Mahnung des Ägypters ausgegangen ist, so hat er eine Umbiegung des Gedankens vorgenommen.

Ziehen wir jetzt das Fazit aus dem von uns angestellten Vergleich, so lautet es, daß der Abschnitt 22, 17—23, 11 als Ganzes genommen so manche Übereinstimmungen nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form mit der Lehre des Amen-em-ope aufweist, die nicht auf Zufall beruhen können. Ein Abhängigkeitsverhältnis liegt also offenbar vor. Wir haben angenommen, daß der israelitische Spruchsammler das ägyptische Weisheitsbuch benutzt hat, nicht aber der Verfasser des letzteren von der uns beschäftigenden biblischen Spruchsammlung beeinflusst ist. Eine andere Annahme ist ausgeschlossen. Denn die „Lehre des Amen-em-ope“ erweist sich als eine durchaus selbständige Arbeit von ausgeprägter Eigenart, während die im Buch der Sprüche 22, 17 beginnende Sonder-sammlung schon durch die Überschrift: „Worte von Weisen“ als durch Entlehnung entstanden charakterisiert wird. Kommt also für den Abschnitt 22, 17—23, 11 Amen-em-ope als Vorlage in Betracht, so haben für den übrigen Teil der Sammlung 23, 12—24, 22 andere Quellen zur Verfügung gestanden, zu denen die Achikarsprüche gehören¹⁶.

Kann das Ergebnis überraschen, daß der biblische Spruchsammler aus einer ägyptischen Schrift Entlehnungen gemacht hat? Durchaus nicht. Daß die Israeliten ausländische Spruchweisheit nicht bloß gekannt, sondern sich auch zu eigen gemacht haben, lehrt uns ausdrücklich das Buch der Sprüche, in dem ein Abschnitt als von einem gewissen Agur aus dem ismaelitischen Stamme Massa (Kap. 30) und ein anderer als von der Mutter eines gewissen Lamuel, eines Königs von Massa (Kap. 31), herrührend bezeichnet werden. Namentlich galt Ägypten im vorexilischen Israel als ein Land, in dem die Spruchweisheit gepflegt wurde, wie sich aus der Notiz 1. Kg 5, 10 ergibt, daß „die Weisheit Salomons die Weisheit aller Morgenländer und alle Weisheit Ägyptens übertraf“. Daß ägyptische Spruchpoesie gegen Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. nach Phönizien — und wenn dorthin, dann selbstverständlich auch nach Palästina — gelangt ist, erzählt in dürren Worten ein ägyptischer Papyrus, worauf in diesem Zusammenhange noch von keinem hingewiesen wurde. In ihm wird uns über die Reise eines Ägypters Un-Amon nach Phönizien berichtet, die zu Anfang des 11. Jahrhunderts v. Chr. stattfand. Er hatte den Auftrag, Zedernholz vom Libanon zu holen, das für die Herstellung des Festschiffes für den Gott Amon benötigt wurde. Bei den Unterhandlungen, die er mit dem Fürsten von Byblus führte, kommt auch die Rede auf die Beziehungen Ägyptens zum Libanongebiete. Der Fürst von Byblus tut da den uns hier sehr interessierenden Ausspruch: „Die Fertigkeit ist aus ihm (Ägypten) gekommen bis zu meinem Wohnort hin und die Lehre (šb3w) ist aus ihm gekommen bis zu meinem Wohnort hin¹⁷.“ In diesen Worten erkennt er dankbar an, daß sein Land auf dem Gebiete des Wissens Ägypten viel zu verdanken hat, daß namentlich

¹⁶ Greßmann, a. a. O., 281; Theis, a. a. O., 266.

¹⁷ Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 38 (1900) 9; Erman, Die Literatur der Ägypter 232.

auch „die Lehre“, d. h. die Weisheitslehre, die Spruchweisheit von dort gekommen ist. Es sei besonders hervorgehoben und unterstrichen, daß das ägyptische Wort šb3w (sboje), welches in dem Reisebericht Un-Amons gebraucht ist, auch dient zur Bezeichnung der Lehre (šb3j.t, sbojet) des Amen-em-ope sowie auch anderer Bücher der ägyptischen Weisheitsliteratur¹⁸. Diese Feststellung ist nicht gleichgültig, da aus ihr deutlich hervorgeht, was unter den Worten des Fürsten von Byblus zu verstehen ist, daß die „Lehre“ aus Ägypten bis zu seinem Wohnsitz gekommen sei. Daß diese Worte keine leere Floskel in seinem Munde sind, zeigt in überraschender Weise die nicht mehr zu leugnende Tatsache, daß ein alttestamentlicher Spruchsammler die Lehre des Amen-em-ope gekannt und benutzt hat.

Sehr gerne hätte der Alttestamentler darüber Auskunft, wann und wie dieselbe unter den Juden bekannt wurde. *Erman*, der sich mit dieser Frage beschäftigt, denkt sich die Sache so: „In säitischer oder persischer Zeit hat einer der Juden, die damals in Ägypten lebten, dort die Lehre des Amen-em-ope kennengelernt, die ja, wie oben bemerkt, auch als Schulbuch diente. Er hat dieses Buch seinen Glaubensgenossen zugänglich gemacht, indem er es ins Hebräische — oder ins Aramäische? — übertrug; dabei ersetzte er den Gott durch seinen Jahwe, und auch sonst wird er getilgt und geändert haben, was ihm für sein Publikum nicht zu passen schien. ... Es war gewiß so noch ein ganz vernünftiges Buch, aber dann begegnete ihm das Schlimmste, was einem Buche begegnen kann; es wurde von den Sammlern von Sprüchen und Sentenzen ausgeschlachtet, und die pflegen ja ihr Handwerk mit wenig Verstand zu betreiben. Wieviel Hände sich so an ihm versündigt haben, können wir nicht erraten, aber das Endergebnis sehen wir in den Sprüchen Salomons¹⁹.“ *Sellin* kommt bei der Frage nach der Zeit, wann 22, 17—24, 22 in das Buch der Sprüche eingefügt worden ist, zu einem wesentlich anderen Ergebnis. „Die Voraussetzung des Königtums in 22, 29 und mehr noch 24, 21 macht zweifellos die vorexilische Zeit am wahrscheinlichsten²⁰“. Er ist nicht abgeneigt, die Entstehung der Sammlung in den Ausgang des 8. Jahrhunderts zu verlegen. *Greßmann* vertritt, gestützt auf die Erfahrungstatsache, daß die kürzeren Sprüche im allgemeinen die älteren sind, und daß bei Spruchsammlungen die jüngsten Bestandteile mit Vorliebe am Anfange oder am Ende beigelegt wurden, die Ansicht, daß die 10, 1—30, 33 umfassenden Partien des Spruchbuches, wozu auch 22, 17—24, 22 gehört, die älteren sind. Ferner dient ihm dann die Gruppe 25, 1—29, 27 einleitende Angabe: „Auch dies sind Sprüche Salomons, welche die Männer des Ezechias, des Königs von Juda, zusammengestellt haben,“ die eine gute Überlieferung für sich haben muß, dazu, für die Entstehung dieser älteren Partien, also auch für 22, 17—24, 22 das 8./7. Jahrhundert anzusetzen.

¹⁸ Vgl. *Erman*, Die Literatur der Ägypter, 86.

¹⁹ Sitzungsberichte, 92.

²⁰ A. a. O., 1877.

Wo und auf welche Weise der biblische Spruchsammler mit der Schrift des Amen-em-ope bekannt geworden ist, wissen wir nicht. Darüber lassen sich nur Vermutungen äußern.

Die Alttestamentler haben allen Grund, sich darüber zu freuen, daß das ägyptische Weisheitsbuch uns überliefert und der Wissenschaft zugänglich gemacht worden ist. Es zeigt uns deutlich, daß es von dem Sammler der im Abschnitt 22, 17—23, 11 enthaltenen Sprüche benutzt worden ist; es zeigt uns aber auch deutlich, daß der biblische Schriftsteller nicht in sklavischer Abhängigkeit von dem Original dieses und jenes einfach aus ihm übernommen hat. Was er entlehnte, hat er im Tiegel seines israelitischen Geistes umgeschmolzen. An dieser Tatsache ist nicht zu rütteln. Mit Recht betont *Sellin*, daß die Forschung über die naive Art, in der *Delitzsch* sich die Übernahme babylonischer Ideen seitens Israels vorstellte, wohl allseits hinausgekommen sei. „Jede solche Übernahme ist vielmehr einem Umschmelzen im Feuer der eigenen Anschauungen vergleichbar, es ist immer zugleich auch ein Neues, was damit entsteht. Das wolle man auch bei allen künftigen Untersuchungen über die Beeinflussungen Israels durch ägyptischen Geist nicht vergessen²¹.“ Den tiefsten Grund aber für die erhabene Eigenart des alttestamentlichen Schrifttums, das sich an ausländische Vorlagen anlehnt, gibt *Grimme* an, wenn er schreibt: „Die Bibel ist zwar nicht außerhalb des altorientalischen, hauptsächlich von Babylonien und Ägypten ausgestrahlten Geisteslebens entstanden; daß sie aber weit mehr als einen bloßen Niederschlag desselben darstellt, dafür haben geheimnisvolle Kräfte, die sich in israelitischen Geistesheroen der Zeit von Moses bis Ezra verkörpert haben, wunderbar gesorgt²².“ Diese geheimnisvollen Kräfte sind keine anderen als die des Heiligen Geistes.

²¹ A. a. O., 1884.

²² A. a. O., 62. — Nachschrift: Die Monographie: *H. O. Lange*, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope aus dem Papyrus 10, 474 des British Museum herausgegeben und erklärt (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XI, 2) Kopenhagen 1925 konnte nicht mehr zu Rate gezogen werden, da die Abhandlung schon gesetzt war.

Die Leipziger Disputation 1519.

Von Privatdozent DDr. Jos. Lortz in Würzburg¹.

Über den Verlauf der Leipziger Disputation zwischen Eck einerseits, Karlstadt und Luther anderseits sind wir bekanntlich besonders gut unterrichtet. Die Ausführungen der Redner wurden nicht nur (gemäß der von Karlstadt gegen Eck durchgedrückten Vereinbarung) von den vier amtlich bestellten Notaren, sondern auch von vielen andern Anwesenden nachgeschrieben und trotz des ergangenen Verbotes auch bald veröffentlicht. Der Text liegt heute bequem zugänglich vor in der Sonderausgabe von O. Seitz (Berlin 1903) und für den mittleren Teil (Eck-Luther) im 2. Bande der Weimarer Lutherausgabe (LWW 2, 252—383). Nach der textkritischen Seite bedeutet besonders erstere einen Fortschritt, indem sie bisher unbekannte authentische Protokolle für die Herstellung des Textes zugrundelegt. Doch ist die Überlieferung, zu der auch die gleichzeitige Streitliteratur Einzelheiten beisteuert, nicht restlos und nicht übersichtlich genug verwertet. Dazu kommen noch eine Reihe Mißverständnisse im Text.

Einen wesentlichen Mangel aber weisen diese beiden modernsten Ausgaben dadurch auf, daß sie sich in keiner Weise um Erklärung des sachlichen Inhalts bemühen. In der Disputation spielen, wie in der Spätscholastik überhaupt, die „auctoritates“ aus Schrift, Vätern, Dekretalen und Theologen eine hervorragende Rolle; der Streit dreht sich oft genug um die richtige Deutung einer solchen Belegstelle. Eine erschöpfende wissenschaftliche Beurteilung der Ausführungen ist ohne genaue Identifizierung dieser Belege schlechterdings unmöglich. An einem solchen Nachweis aber, selbst im bescheidensten Umfange, lassen es Seitz und die Weimarer Ausgabe durchaus fehlen.

So ist denn auch bis heute für eine kritische Analyse der vorgebrachten Argumente noch wenig geschehen. Die hierher gehörigen Äußerungen von Barge und Köstlin-Kawerau bedürfen sehr der Korrektur und der Vertiefung, eine Arbeit, die aber erst geleistet werden kann, wenn die kommentierte Ausgabe der Akten der Leipziger Disputation (LD), die ich für das *Corpus Catholicorum* vorbereite, vorliegen wird. Eine Arbeit übrigens, durch die allein ein restloses Verständnis der LD sich keineswegs erreichen läßt.

Auch die früher oft gestellte Frage: Wer war Sieger in der LD? führt nicht zum Ziel. Es ist allerdings die Frage, die sich 1519 jeder stellte. Das Widerstreben der Leipziger theologischen Fakultät gegenüber der geplanten Disputation (die Angst der Mittelmäßigkeit vor den überlegenen Köpfen), die Bemühungen des Herzogs Georg, das Zustandekommen dieses rhetorischen

¹ Entnommen einer größeren Arbeit: „*Reformationsgeschichtliche Grundfragen*“, die demnächst im Verlage von L. Schwann in Düsseldorf erscheint. Diese wird auch die quellenmäßigen Belege bringen.

Kampfes zu sichern, mit dem er Reklame für seine Universität machen wollte, das Interesse der gesamten Humanisten- und Theologenzunft, die Hoffnungen der Hauptbeteiligten — alles das stand damals vorzugsweise im Zeichen dieser Frage. Sowohl Eck als auch zum Teil Luther haben sie in dem für sich günstigen Sinne beantwortet. Doch war Luther nicht zufrieden, und Ecks Anspruch dürfte sich mit der Auffassung der Mehrzahl der Zuhörer gedeckt haben. — Indes, abgesehen davon, daß die Frage in dieser Form gar nicht eindeutig beantwortet werden kann, ist sie auch falsch gestellt. Sie ist hergenommen von der Auffassung der LD als eines mehr oder weniger rein akademischen Aktes. Nun liegt aber die Bedeutung dieser Disputation gerade darin, daß sie über einen Schulstreit weit hinauswuchs und zu einem für die Welt wichtigen Geschehen wurde; daß sie nicht innerhalb der Schule blieb, sondern Leben wurde. So verbaut man sich denn mit dieser Fragestellung eher die Erkenntnis der tieferen Bedeutung der LD, und ich möchte das Thema nicht von hier aus in Angriff nehmen.

Ich möchte vielmehr versuchen, von verschiedenen Punkten her einen Durchblick durch das Ganze zu gewinnen, um so an die geistige Gesamteinstellung der Disputation heranzukommen. Das nun scheint mir das Entscheidende für ein tieferes Verständnis dieses Aktes zu sein, daß man ihn als Ausdruck einer bestimmten weltgeschichtlichen Zeitlage, einer geistigen Bewegung verstehe oder vielmehr mehrerer geistiger Bewegungen, die hier um die Palme ringen.

Eine Aufgabe ist dabei vor allem zu lösen: daß man versuche, durch die Streitigkeiten vor Leipzig und durch die langatmigen scholastischen Argumente der Disputation selbst hindurch zu gelangen zu einer Charakteristik der geistigen und seelischen Einstellung der drei Hauptakteure, aus der heraus diese auf die Disputation hinarbeiteten und auf ihr sich äußerten. Wir müssen die wissenschaftliche, sittliche und religiöse, die ernste oder frivole Einstellung der drei Hauptpersonen kennen, um erfassen zu können, was die LD für sie bedeutete, und was sie von da aus für die Zeitgenossen sein konnte.

Um den sachlichen Gehalt der Disputation wenigstens kurz anzudeuten, erinnere ich daran, daß sie charakteristischer Ausdruck der damaligen religiösen Kontroverse war. Der Kampf ging erstens um die Frage nach dem Heilswege, bzw. dem Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen; zweitens um die Frage nach der Kirche und ihrer Gewalt, bzw. nach dem Primat und seinem Recht. In der ersten Frage verteidigte Eck die Mitwirkung des menschlichen Willens zum guten Werk, zwang Karlstadt dieser Lehre in etwa zuzustimmen und prägte schließlich für den Sachverhalt die Formel, die nachher eine gewisse Berühmtheit erlangte und in einer weitläufigen literarischen Polemik zwischen Eck und Karlstadt behandelt wurde: *opus bonum esse a Deo totum et totaliter, a voluntate totum, sed non totaliter*. Auf den Streit über den Primat werde ich weiter unten eingehen.

Den Vortritt hat wie auch in Leipzig der „senior doctor“

I. Eck.

In einer wenig bekannten, aber vortrefflichen Arbeit über den Luxemburger Humanisten Bartholomäus Latomus aus Arlon sagt *E. Wolff*, das 16. Jahrhundert sei nicht eine Zeit der Genies, sondern der einflußreichen Männer zweiten Ranges gewesen. Der Satz besteht sicher nur mit bedeutungsvollen Einschränkungen zu Recht. Aber so wie er gemeint ist, mag es für ihn kaum einen eindrucksvolleren Einzelbeleg geben als die Gestalt des Dr. Johann Maier aus Egg.

1. Eck war begabt mit außergewöhnlichen Talenten; es standen ihm ein Gedächtnis und eine Arbeitskraft zur Verfügung, welche die Bewunderung seiner Zeitgenossen, teilweise auch seiner Gegner, hervorriefen. Er hatte sich das ganze Wissen seiner Zeit, besonders die gewaltige Masse des von der Tradition überlieferten theologischen Gutes in staunenerregender Vollständigkeit angeeignet. Er griff mit zahlreichen wichtigen Werken in die Entwicklung jener stürmisch bewegten Zeit ein, ja mehr als einmal — 1519 in Leipzig; 1542 in Regensburg — hielt er die Entscheidung in der Hand. Er hat seiner Kirche ein Leben lang außergewöhnliche Dienste geleistet. Als er dem Kampf für ihr Recht sein Leben weihte, verzichtete er auf die Befriedigung einer Menge wissenschaftlicher Neigungen, deren Auswirkungen ihn nach Ausweis seiner Leistungen vor 1517 zum bedeutenden Polyhistor hätten werden lassen.

Indes: Eck war keine wirklich überragende Persönlichkeit. Von der ethischen Seite zunächst einmal abgesehen: das Temperament im schöpferischen Sinne fehlte ihm. Er wußte mehr als Luther, er war ein gründlicherer, viel besser durchgebildeter Theologe. Auch innerhalb dieser Theologie war er nicht von der Unselbständigkeit vieler Vertreter der spätesten Scholastik, etwa eines Wimpina, der nur das Ziel hatte, Überliefertes kennenzulernen und weiterzugeben. Aber er besaß nicht die geheimnisvolle Kraft, Überkommenes so mit dem Siegel eigenen Geisteslebens zu bezeichnen, daß ein Neues, Unverbrauchtes, Lebenweckendes daraus würde. Die Damaskusstunde, die Geburtsstunde allen großen geistigen Werdens, kam für ihn nie. Eck blieb in der Bahn, auf die den frühreifen Knaben sein Onkel Martin Maier gesetzt, und auf die ihn der komplizierte, aber auch erstarrte Universitätsbetrieb der Zeit mit seinem so oft leerlaufenden Mechanismus festgelegt hatte. Eine große, innere, schmerzliche Erschütterung blieb ihm — man muß sagen: leider — versagt, und damit eben jenes Erlebnis, das allen geistigen Besitz erst befruchtet und ihn dadurch befähigt, auch bei andern neues Leben zu wecken. Es blieb ihm die wichtigste und wertvollste Eigenschaft geistigen Besitzes versagt: daß er innerlichst errungen sei. Jeder, dem einmal die Stützen irgendeiner Position, so wie er sie „gelernt“ hatte, ganz oder zum Teil unter den Händen zerbrochen, so daß er von unten auf neu zu bauen gezwungen war, wird das verstehen. Daß ein solches Umlernen auch innerhalb des dogmatischen Glaubens durchaus möglich

und für die fruchtbare Bewegung der Religion eine Notwendigkeit ist, braucht nur gesagt, nicht bewiesen zu werden. Die Wahrheit wandelt sich nicht. Aber für ihre Wirksamkeit unter den Menschen ist sie an die Eindrucks kraft ihrer Form gebunden. Ecks Beispiel zeigt, wie wenig fruchtbar Wahrheit in abgebrauchtem Gewande ist.

Die außergewöhnliche rein religiöse Veranlagung aber, die Ersatz hätte leisten können (und z. B. bei einem viel kleineren Geiste wie K. Schatzgeyer wirklich Ersatz geleistet hat), war Eck leider auch nicht zuteil geworden.

2. Die LD läßt das alles klar in die Erscheinung treten. Meines Erachtens kann kein Zweifel daran sein, daß rein wissenschaftlich betrachtet die Leistung Ecks in Leipzig diejenige Luthers und Karlstadts weit überragt. Auch wenn man die ungeheure Masse von Argumenten aus Schrift, Vätern, Theologen und Dekretalen, wie sie von beiden Seiten vorgebracht wurden, gegeneinander abwägt, so erweist sich Eck als derjenige, der das bessere Material besitzt und es wissenschaftlich am korrektesten verwertet.

Seine Argumente und die Erklärungen, die er Luther abtrotzte, haben sodann vielen bis dahin unentschlossenen Katholiken die Gefahren gezeigt, die in der Neuerung drohten: in dieser Weise hat er klärend gewirkt. Ob er allerdings dabei nicht zu scharf vorging und auch großen Schaden anrichtete, mag hier auf sich beruhen.

Aber: die Stoßkraft der neuen Ideen hat er kaum geschwächt. Syllogismen können so wenig eine religiös-geistige Bewegung neuschaffen, als eine bestehende, sofern sie wirklich lebendig ist, tödlich treffen. Eck wußte am meisten, er bewies und widerlegte am besten, während Luther recht oft nichts anderes als bereits widerlegte Einseitigkeiten zu entgegnen hatte. Aber diese Gedanken Luthers, gering an Zahl, waren innerlich errungen, gehörten ihm ganz zu eigen, waren lebendig. Glühend strömt seine innere Erregung, der Widerhall der bestandenen seelischen Kämpfe, und die aus ihnen geborene Kraft auf die Zuhörer nieder; mit dem unheimlich sicheren Instinkt des genialen Revolutionärs kehrt er immer wieder zu den wenigen entscheidenden Sätzen zurück und rammt sie ein in das Bewußtsein der Zuhörer und darüber hinaus der Zeitgenossen.

Daß Eck, wie so vielen tüchtigen katholischen Mitkämpfern der Zeit, dieses Hinreißende versagt blieb, gehört zu der tiefen Tragik, die in so mannigfacher Weise über der mühevollen Arbeit liegt, die damals zugunsten der alten Kirche und ihrer ewig wahren Lehre geleistet wurde. Hätten Eck und seine Mitstreiter dieses Eine in den Dienst des Katholizismus zu stellen gehabt, dieses Unentbehrliche, das allein im Reiche des Natürlichen geschichtlich neues Leben schafft, wie anders hätten sich die unseligen religiösen Kämpfe des 16. Jahrhunderts entwickeln können! So aber blieb Eck wie so viele seiner katholischen Mitkämpfer im Grunde genommen immer in der Defensive. Die primäre Kraft der Bewegung aber lag damals, wie immer, in der Offensive, und diese kam von der Gegenseite. Über die aufgedrängte Polemik hinaus eigne Ideale aufleuchten

zu lassen, war den teilweise doch so ungeschickten Apologeten des 2. Jahrhunderts einst noch geglückt, weil in ihnen ein Christentum arbeitete, das neu, unverbraucht, eminent lebendig war. Bei den katholischen Apologeten des 16. Jahrhunderts gab es warmreligiöse Naturen genug. Aber sie standen, umgekehrt wie die frühchristlichen Apologeten gegenüber den heidnischen Zeitgenossen, an Format den Gegnern nach, und schließlich: sie blieben eben zumeist, leider, an der zweiten Stelle.

3. Die Frage nach Ecks geistig-seelischer Einstellung spitzt sich für die LD aber noch weiter zu: Wie war seine religiös-sittliche Haltung?

Die Antwort darauf kann leider nicht günstig lauten. Eck kommt nach Leipzig hauptsächlich als Disputator zu einem akademischen Gelehrtenkampf vor ungewöhnlich breiter Öffentlichkeit. Ganz Deutschland und die gebildete Welt weit darüber hinaus sind Zuhörer. Am eignen Ruhm liegt ihm viel, so viel, daß er vor einer Fälschung, die zunächst vielleicht ein bloßes Versehen gewesen war, nicht zurückscheut. An einer sachlichen Klärung der Fragen dagegen oder an einer Überbrückung der Gegensätze scheint er weniger interessiert. Man vermißt schmerzlich in seinen Disputationsreden sowohl wie in privaten Äußerungen jener Tage den ausgesprochen religiösen Ernst. Man hat nicht den Eindruck, daß er sich der im Gewissen bindenden Verantwortung der Stunde bewußt gewesen wäre.

Noch mehr: Aus einigen dieser Äußerungen muß man auf eine nicht unbedenkliche Frivolität des Vertreters des Katholizismus in dieser entscheidenden Stunde schließen. Wir stehen hier quellenmäßig auf sehr gutem Boden. Wir besitzen einen Brief, den Eck am 1. Juli 1519 eine Stunde vor Beginn der Nachmittagsdisputation an seine Kollegen Hauer und Burkhard nach Ingolstadt geschrieben, und den Prälat *J. Schlecht* jüngst in Grevings Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten zum ersten Male vollständig veröffentlicht hat. *Schlecht* sagt darüber: „Eck beginnt mit Bacchus und hört mit Venus auf.“ Es handelt sich bei dem zweiten Punkte nur um eine unklare Andeutung. Aber diese in einer solchen Stunde zum mindesten frivole Bemerkung Ecks, sodann aus Ingolstadt (!) stammende recht deutliche Spottverse, eine bisher nicht verwertete Notiz in einer Schrift des Katholiken Bartholomäus Latomus gegen Bucer und endlich die überraschend nachdrücklichen, wenn auch indirekten Zugeständnisse in den auf Eck gehaltenen Leichenreden machen es leider unmöglich, die früheinsetzenden und sich hartnäckig erhaltenden Anklagen der Gegner Ecks einfach und ganz als Verleumdungen gehässiger Polemik beiseite zu schieben.

Auch der gegnerische Tadel über Ecks Hochmut ist nicht einfach abzuweisen. Man muß zwar hier dem Humanisten vieles nachsehen. Weitgehend trifft die Mode, nicht den einzelnen Schriftsteller die Schuld. Man darf auch nicht vergessen, daß das öffentliche Ansehen als siegreicher Disputator damals eine wirkliche Macht war, nach der zu streben und deren sich bewußt

zu sein durchaus berechtigt war. Aber Eck hat doch reichlich viel für dieses äußere Ansehen getan. Er rühmt zwar zu allen Zeiten gerne seine Demut durch die auch in Leipzig gebrauchte, wie es scheint, für ihn stehende Formel „modestia Eckiana“. Wenn indes solches Lob der eigenen Bescheidenheit zu oft wiederkehrt, wirkt es verdächtig. Vollends dann, wenn es in einem Zusammenhang auftaucht, der sonst unzweideutig voller Hochmut ist.

Und das ist durchaus das Bild, das uns der angezogene Brief aus Leipzig zeigt. Wie auf der Disputation selbst, so ist Eck auch hier voll von einer souveränen Verachtung für das Äußere Karlstadts, für seine Art des Disputierens, für sein schwaches Gedächtnis und für seine geringe philosophische Begabung. Mit welchem Wohlgefallen notiert Eck, daß er als „senior doctor semper aliis fui praelatus“, daß Karlstadt offen zugebe, daß er an Gedächtniskraft dem Eck nachstehe, daß er Punkt für Punkt die Argumente Karlstadts behandelt und sie „cum omnium admiratione“ besser wiederholt, als Karlstadt selber sie aufgestellt habe! Nur einen Fehler schreibt er sich bedauernd zu: „posui rationes replicas de nocte et dedi ei spatium deliberandi usque in crastinum hora octava. Venit mane, et notarius contra pacta ei fecerat copiam actorum et dictorum.“ Mit welcher Geschäftigkeit läßt er sich Zeugnisse geben! Selbst gegenüber Luthers Verlangen, den Inhalt seiner Disputation vorläufig veröffentlichen zu dürfen, ist seine einzige Sorge, Luther und die Seinen würden dann zweifelsohne „epistolas et alia“ hinzufügen „in eorum laudem, quod viderentur triumphasse“.

Es handelt sich, wie schon angedeutet, bei dieser Selbstbeweihräucherung nicht um grobe Fehler, und was dem einen unsympathisch erscheint, sieht ein anderer Geschmack als belanglos oder berechtigt an. Ich für mein Teil möchte sagen, daß das starke Hervortreten der Eitelkeit in dieser wichtigen Stunde zu bedauern ist. Man wird beklagen dürfen, daß dem Vertreter der katholischen Sache die ganz ideale Einstellung, die alles tragende Ehrfurcht fehlte, dagegen persönliche Empfindlichkeit und die Sucht Recht zu behalten sich allzu sehr vordrängten.

Nicht ohne Bedeutung ist auch ein anderer Vorfall aus den Tagen der LD. Luther hatte an Peter und Paul unter gewaltigem Andrang vor dem Herzog von Pommern in der Burg das Festevangelium Mt 16, 13—20 ausgelegt; er hatte darin seine irrigen Ansichten über den Primat vorgetragen, vor allem aber seiner damaligen Predigtart gemäß stark auf die religiöse Vertiefung der Zuhörer hingewirkt. In dem eben angezogenen Briefe kommt Eck auf diesen „sermo totus Bohemicus“ zu sprechen. Nicht ohne Selbstgefälligkeit weiß er zu berichten, daß er auf Aufforderung der Bürgerschaft und der doctores zweimal dagegen predigen werde: „subtiliter illius errores destructurus.“ Man ist doch überrascht, daß die religiöse Sorge um das Seelenheil und die Gewissensruhe der Gläubigen nicht stärker hervortritt und auch hier das Interesse ganz aufs Distinguieren und Widerlegen und aufs Rechtbehalten gerichtet ist.

So erscheint schließlich Eck in Leipzig als der gelehrte, aber auch ausge-

lernte Magister, der die gesamten Fragen und Fragestellungen und „auctoritates“ und „difficultates“ längst durchgearbeitet, sich für eine bestimmte Lösung entschieden hat und die Fülle des Materials in einem wunderbaren Gedächtnis aufbewahrt. Sein Tiefstes, sein Ich wird davon längst nicht mehr berührt. Etwas von der Gewalt, mit der immer und immer wieder das Himmelreich erobert werden muß, ein wirkliches Verständnis dafür, daß geistige Werte stete und tiefe — nicht nur rhetorische! — Bewegung voraussetzen, ein Ausdruck davon, daß es hier um Fragen geht, von denen das Heil der Seele abhängt, der Seele, für die der Mensch nichts hat, was er als Lösegeld dafür gäbe, davon finden sich bei Eck — vor und bei der Disputation — leider zu wenig Spuren.

4. Gewiß, die Starrheit, die hier zum Ausdruck kommt, hat auch ihre Vorzüge. Sie ist auch — wenn schon nicht genügender — Ausdruck der abschließenden Objektivität der kirchlichen Dogmen, Ausdruck eines objektiven Dogmatismus, wenn man so sagen darf, gegenüber Luthers subjektivem Dogmatismus. Ist katholische Haltung, die zunächst darauf eingestellt ist, die Lehre entgegenzunehmen, sie zu „hören“ (vgl. Röm 10, 14), nicht aber philosophisch-subjektive Einstellung, die psychologisch vor allem das Bedürfnis fühlt und das Recht beansprucht, die Offenbarung zu prüfen. In Luthers Haltung gegenüber dem ihn bindenden Wort der Schrift gibt es ohne allen Zweifel auch viel Demut. Aber es gibt sie nicht immer, sie ist nicht seiner Haltung wesentlich, nicht radikal eigen, nicht immer das Erste, und nicht immer das, was schließlich den Ausschlag gibt. Bei den Kenntnissen und geistigen Kräften, die Eck einzusetzen hatte, war diese Festigkeit eine wirkliche Leistung; bei Leuten wie Prierias z. B. war sie nur Kurzsichtigkeit und schülerhafte Verständnislosigkeit. Es war eine Leistung, den Lockungen des Humanismus auf theologischem Gebiet nicht zu unterliegen. Eck hatte sich nicht umsonst vom Nominalismus fern und zu der *via antiqua* des Realismus gehalten.

Andererseits lebte diese dogmatische Festigkeit schon damals der Überzeugung, die der sterbende Eck noch ausgesprochen haben soll: „*ecclesiastica illa lues*“ müsse geheilt werden, „*non olei lenitudine, sed acerbitate vini*“. Daß seine dogmatische Festigkeit nur zu loben ist, selbstverständlich! Ob aber der früh einsetzende Vorwurf, er habe durch seine rücksichtslose Strenge den Riß vergrößert, nur Verleumdung ist, ist eine Frage, die ich wiederum nur stellen, nicht beantworten kann. Es handelte sich eben nicht nur um dogmatische Korrektheit, sondern auch um taktische Klugheit.

Eck zeigt sich hier in Leipzig bereits als der furchtlose Unbesiegte, als den ihn die Leichenreden feiern: „*Ecce Eckius, semper Eckius, semper intrepidus, semper invictus!*“ Er steht vor uns in unerschütterlicher Nüchternheit. Er ist nach seiner geistigen Konstruktion der Vertreter eines klaren, entschiedenen, dialektisch sieghaften, aber auch kalten Intellektualismus. Eines Intellektualismus schulmäßiger Art, nicht genialer Spekulation. Angesichts des eben gezeichneten Bildes könnte man sogar versucht sein zu bedauern, daß Eck in

den theoretischen Fragen so überlegen, so selbstsicher, aber auch so selbstzufrieden dastand. Man würde selbst eine gewisse wissenschaftliche Schwäche in Kauf nehmen, wenn man dafür gleich stark das Schwergewicht wirklich lebendiger innerer, sittlicher und religiöser Kräfte eintauschen könnte. Denn nochmals: Die LD griff unmittelbar ins Leben hinüber, wie noch nie ein akademischer Akt. Im Leben aber entscheiden nicht Begriffe und Distinktionen, und im Christentum, das Tat ist und durch sie erwiesen werden muß, erst recht nicht. Daß Eck hier versagte, machte es den Neuerern leichter zu gewinnen. Eck verkündete stolz und mit Recht seinen auch von Luther nicht ganz geleugneten Disputatorensieg; aber während an seinen Syllogismen über die Tage der Disputation hinaus nur mehr einige Gelehrte Interesse zeigten, dem Glauben aber, den er vertrat, durch sie keine entscheidende Hilfe wurde, wirkten die neuen grundstürzenden Ideen draußen, und die Katholiken unterlagen. Unterlagen trotz Ecks wertvoller Hilfe.

Zu dieser Hilfe rechne ich außer der Klärung, die Ecks unerbittliche Konsequenz herbeiführen half, in erster Linie, daß seine kaum zu überbietende Selbstsicherheit dazu beitrug, einen der großen Fehler des damaligen Katholizismus in den nördlichen Ländern: sein geringes Selbstbewußtsein, zu beseitigen. Aber der große und dauernd wertvolle Vorzug Ecks auf der LD war nicht seine Eigenleistung, sondern der katholische Glaube, der ihm eine fest umschriebene Position gab.

Wie sehr gerade eine solche prinzipiell klare Haltung den Neuerern mangelte, und wie nachteilig sich dieses Fehlen bei der Disputation bemerkbar machte, zeigt sich am deutlichsten bei

II. Karlstadt.

1. Man hat bekanntlich den Vorwurf mangelnder Festigkeit oft gerade gegen Eck erhoben. Man sagt, er habe zu Leipzig, wenn er den Argumenten der Gegner nicht habe entschlüpfen können, skrupellos und geschickt seine Meinung derjenigen des Opponenten angenähert und gleichzeitig verkündet, er habe nie eine andere Meinung vertreten. Von kleineren Schwankungen, wie sie in einer Disputation so großen Stils nicht leicht zu vermeiden sind, abgesehen, glaube ich feststellen zu können, daß dieser Vorwurf Eck nicht trifft. Und mehr als das: diese Unterstellung ist im Grunde eine Verkenning des katholischen Standpunktes. Der formale Grundirrtum der Neuerer lag wesentlich in ihrer Einseitigkeit. Demgegenüber ist es der tiefste Sinn der katholischen Gegenwehr, auch derjenigen Ecks, daß sie jenes einseitige Bild ergänzt und damit berichtigt; daß sie Gott und Mensch, Gnade und Willen zu einem harmonischen Zusammenwirken zu vereinigen sucht und nicht auf die Heranziehung des einen Elements verzichtet, weil es der Systematisierung Schwierigkeiten bereitet. Was *Barge* im Sinne Karlstadts selber als geschickte Zweideutigkeit Ecks brandmarken will, ist nichts als der berechtigte Ausdruck dieser umfassenden Einstellung.

Das gilt auch für die bereits angezogene Formel: *opus bonum esse a deo totum et totaliter, a voluntate totum, sed non totaliter*. Genau besehen besagt ja diese Formulierung nicht gerade viel. Aber als eine Art Paradoxon, das gleichzeitig die beiden zu vereinigenden Elemente festhält, die Unmöglichkeit, ihre Vereinbarkeit restlos auf eine befriedigende Formel zu bringen, gut andeutet und für die hierüber gegebenen weitläufigen Darlegungen eine kurze und bestimmte Formel schafft, hat sie doch vielleicht ein kleines Verdienst. Daß *Barge* sich nicht damit begnügt, diese Formulierung etwa als eine überflüssige, rationalisierende Beschwerde eines nicht ganz aufzuklärenden Mysteriums zu bezeichnen, sondern sie einen unehrlichen Kompromiß nennt, zeigt zweierlei: einmal, daß er einer früher weit verbreiteten protestantischen Anschauung nicht entgangen ist, die nichts davon zu wissen schien, daß auch nach alter katholischer Lehre ohne Gnade nichts, absolut nichts zum Heile Förderliches vollbracht werden kann. Es zeigt weiter, daß *Barge* die Theologie Ecks nicht kennt. Eine Durchsicht von Ecks „*Defensio*“ von 1518 hätte ihn genügend unterrichten können. Ecks Lehre auf der Disputation selbst wird übrigens vollständig klar, wenn man die Formulierung dessen daneben hält, was er dort ablehnt, und wofür er immer wieder vergebens von Karlstadt den Beweis verlangt: *liberum arbitrium se habere mere passive ad opus meritorium*.

2. Ein Schwanken und eine Annäherung kommen in Leipzig allerdings vor, aber nicht bei Eck, der diesbezügliche Behauptungen Karlstadts auf der Disputation mit guten Gründen zurückgewiesen hat, sondern bei Karlstadt, der trotz der Bemühungen *Barges* wohl kaum zu einer überragenden Persönlichkeit zu stempeln sein wird.

Ich denke dabei nicht etwa wie Eck an Karlstadts Unbeholfenheit im Disputieren, an sein schwaches Gedächtnis, das ihn zwang, aus Büchern und Zetteln abzulesen. Ich denke vielmehr an eine gewisse unsichere Gesamthaltung, die für Karlstadt im allgemeinen und für die Stellung, die er in Leipzig einnahm, im besonderen bezeichnend ist.

Diese Unsicherheit ist einmal der Ausdruck des seelischen Übergangsstadiums, in dem sich Karlstadt damals befand. Obwohl er sich nicht ganz verhehlte, daß, auf die Gesamtlage angesehen, alles zum Bruch hindrängte, konnte er sich doch nicht mit der Entschiedenheit Luthers zum Abbruch der Brücken verstehen. Dieser Übergangsprozeß mußte sich wiederum deshalb stärker auswirken, weil Karlstadts Denken überhaupt an Verschwommenheit und logischer Unsicherheit leidet. Eine Analyse seiner Leipziger Argumente bestätigt durchaus den wenig günstigen Eindruck, den man aus seiner ersten Kampfschrift gegen Eck aus dem Jahre 1518 gewinnt: Scharfe Formulierung der Begriffe und Konsequenz der Gedankenführung sind nicht seine starke Seite. Nichts war denn auch Karlstadt so verhaßt als die philosophisch-scholastische Darstellung und Behandlung der Religion. Die Abneigung und der Kampf gegen Aristoteles, die Scholastiker, die Theologen sind geradezu als eines seiner Hauptkennzeichen anzusprechen.

Im Schlusse von „De spiritu et littera“ (Februar 1519), in der Vorrede zu „De impii justificatione“, wie bei der Veröffentlichung seiner 17 Thesen (26. April) gibt er als Ziel an, gegenüber den zu eignem Ruhme disputierenden spitzfindigen Theologen, Scholastikern und Sophisten, gegenüber philosophischer Umbildung des Christentums und gegenüber „heidnischen Sätzen“ die „Lehre Christi, die Heilige Schrift und die himmlische Philosophie“ zu verteidigen. Und mit einem Anathema gegen Aristoteles, den geistigen Vater der ihm unsympathischen Formulierungen, endet er auf der Disputation seine erste zusammenhängende Rede. — Diese Gegnerschaft ist nun zwar ein gemeinsames Charakteristikum der gegen die Scholastiker wütenden Humanisten und Reformatoren überhaupt. Bei Karlstadt aber tritt es mit besonderer Schärfe hervor und entwickelt sich immer mehr zu einer Grundanschauung. Sie äußert sich positiv bei ihm nicht nur in einer nichtzunftmäßigen Theologie und einer höheren Einschätzung der Laien überhaupt, sondern vor allem der ungelehrten einfältigen Laien.

Diese Gegnerschaft bzw. die ihr entsprechende verschiedene geistige Grundhaltung der beiden Parteien trat auf der Disputation von Anfang an bedeutungsvoll zutage. Bei Eck war es die katholische größere Fülle des Bildes, die (organische) *complexio oppositorum*, ein Vielerlei (*multa*) von Texten und „*authoritates*“; bei der Gegenseite weniger Wahrheiten, weniger Texte, weniger Zeugnisse und der Versuch, die Schrift von einem einheitlichen Standpunkt aus zu verstehen. Das zeigt sich gleich in der grundlegenden Forderung, die Karlstadt vor Beginn der Disputation (27. Juni) aufstellt, die Schrift müsse „*ex integro*“ behandelt werden, sofern man darunter die auf den Wesenskern gehende Blickrichtung zu verstehen hat; zeigt sich auch in einer grundsätzlichen Polemik gegen Ecks Schriftbeweise: „Die Heilige Schrift verstehen heißt nicht viele Autoritäten (spitz fügt Karlstadt bei: aus dem Gedächtnis) zu zitieren, sondern den in den Buchstaben eingeschlossenen Geist und unsern Herrn Christum suchen und schmecken.“

Es paßt durchaus zu dieser geistigen Physiognomie, wenn Karlstadts Religiosität stark gefühlsmäßigen Charakter trägt. Persönliches, gefühlsmäßiges Erleben war bei ihm in noch höherem Maße als bei der explosiven Entwicklung Luthers die Ursache, die ihn zum Bruche mit den scholastischen Ansichten drängte.

Nun stelle man mit diesen Voraussetzungen Karlstadt dem dialektisch scharfen Eck gegenüber! Aus der religiösen Frage ist eine theologische geworden; der aufs Gefühl eingestellte Karlstadt soll logische Argumente formulieren und autoritative Belegstellen beibringen: er muß unterliegen. Wenn dann in Verfolg dieser Sachlage Karlstadt schließlich entgegen seiner ursprünglichen These zugesteht, daß auch der Wille irgendwie beim guten Werk beteiligt sei, so durfte Eck das mit Recht als einen Sieg für sich buchen.

3. Diesen Eigentümlichkeiten, die man in mehr als einer Hinsicht als Mängel bezeichnen darf, steht ein ansprechender Ernst und eine ehrlich gemeinte

religiöse Einstellung gegenüber, mit denen sich Karlstadt im allgemeinen um eine Klärung der Fragen bemüht. Zwar fehlen ihm die Streitlust und eine Bissigkeit, die gelegentlich recht massiv wird, durchaus nicht; seine Zurückhaltung in der Frage des Primats scheint sogar aus der Sorge um seine Pfründe geboren zu sein. Trotzdem ist seine ehrliche Unbeholfenheit, die sich das von Eck so abfällig beurteilte Ablesen der Zitate aus den Büchern eher als Ruhmes-titel anrechnet und die Gesetze des Disputierens, auf die Eck solches Gewicht legt, als nichts erachtet gegenüber dem hohen Ziel: den Sinn der Schrift aufzu-decken, ethisch höher zu bewerten als die routinierte Gewandtheit Ecks, der wegen seiner Hieronymusfälschung den Vorwurf eines „falsarius“ einstecken mußte.

III. Luther.

1. Während das im ersten und dritten Teil der Disputation behandelte Material den Nichtfachmann nur wenig interessiert, und der Konflikt zwischen Eck und Karlstadt, der die Disputation eine Zeitlang zu sprengen drohte, nur Zänkerei war und Episode blieb, und während besonders der Ausgang des ersten Waffenganges zwischen Eck und Karlstadt nur ein uninteressantes Hinüber und Herüber von lose aneinander gereihten Argumenten war, interessiert im Kampf zwischen Eck und Luther das Material selbst bis heute auf das lebhafteste. Wenn man von der Lektüre des ersten Teiles der Disputation zum zweiten kommt, fühlt man noch heute die völlig veränderte Atmosphäre. Die volle Aufmerksamkeit ist wieder da, die Spannung hoch gestiegen. Luthers Worte haben ein anderes Gewicht als diejenigen seines Wittenberger Kollegen. Seine erste, knappe, vielleicht sogar etwas ironische Abfertigung Ecks („ad me nihil pertinet“) wird auch diesem sofort gezeigt haben, daß der Sieg über den neuen Partner nicht so leicht zu erringen sein werde.

Der Streit drehte sich um die beiderseitige 13. These. Diejenige Ecks lautete: „Wir leugnen, daß die römische Kirche vor den Zeiten Silvesters [314—335] nicht über den andern Kirchen gestanden habe; wir haben vielmehr den, welcher den Stuhl Petri einnahm, für den Nachfolger Petri und den allgemeinen Nachfolger Christi jederzeit erkannt.“

Dagegen hatte Luther seine 13. These gerichtet: „Daß die römische Kirche über allen andern stehe, wird bewiesen aus den frostigen, innerhalb der letzten 400 Jahre aufgekommenen päpstlichen Dekretalen, gegen welche zeugt die beglaubigte Geschichte von 1100 Jahren, der Text der Heiligen Schrift und das Dekret des Nizänischen Konzils, des heiligsten unter allen.“

2. Der Kampf begann am 4. Juli. Am zweiten Tage, dem 5. Juli, kam man auf die von dem Konstanzer Konzil verurteilten Hussitischen Lehren zu sprechen. Luther mußte sich äußern. Er wollte ausweichen, aber Eck ließ nicht locker. Da erklärte Luther denn rund heraus, unter den verurteilten hussitischen Sätzen befänden sich etwelche sehr christliche und evangelische; es sei unrichtig, wenn das Konzil erkläre, daß der Glaube an den päpstlichen Primat von jedem

festgehalten werden müsse, der Glied der Kirche sein wolle; vielmehr nur aus der Heiligen Schrift müßten wir entnehmen, was göttliches Recht sei; die Meinung auch eines einzelnen Christen müsse mehr gelten als die eines Papstes und Konzils, wenn sie besseren Grund für sich habe. Konzilien könnten nicht bloß im Glauben irren, sondern hätten auch tatsächlich geirrt, wie eben jenes von Konstanz.

Das waren trotz allem, was bis dahin geäußert worden war, unerhörte Worte. Auf derartigen Radikalismus und solch rücksichtsloses Zugreifen war man nicht gefaßt. Herzog Georg hatte noch kurz vorher bei Tisch zu Luther bemerkt: „Ob göttlichen oder menschlichen Rechts, der Papst bleibt doch Papst!“ Er hatte damit in bezeichnend ahnungsloser Weise der etwas sorglosen positivistischen Auffassung Ausdruck verliehen, für die tatsächliche Gewalt und positives Recht zu fest in der Wirklichkeit verankert sind, als daß sie durch eine Disputation tangiert werden könnten. Kirche und Papsttum sind; was liegt an der Formel, die sie theoretisch rechtfertigen soll? Desselben Herzogs aufgeregter Zwischenruf: „Das walt die Sucht!“ spiegelt nunmehr die allgemeine Bestürzung deutlich genug. Das war nicht mehr eine der gewöhnlichen Schuldisputationen ohne reale Folgen; das ging nicht mehr um eine Schulthese oder eine andere; das wurde ernst. Die Disputation griff ins Leben hinüber und rüttelte an den bestehenden Verhältnissen. Seit 1517 war der von lang her begonnene Prozeß, der zu einer allgemeinen Entscheidung für oder gegen das Papsttum drängte, rasch weiter gediehen. Jetzt hat sich die Situation wiederum stark geklärt, und der Eindruck ist ein dementsprechend nachhaltiger. Man sieht: Luther steht unzweideutig außerhalb der Kirchenlehre, der Kirche selbst; und man ahnt (stärker wohl als jemals seit 1517), daß in diesem Manne die Schicksalsfrage an die Zeit gestellt ist, der gegenüber Stellung zu nehmen zur gebieterischen Notwendigkeit wird. Leipzig wird zu einer entscheidenden Stunde.

Wohl gemerkt: ich beabsichtige nicht zu behaupten, die LD besitze eine absolut überragende, eine schlechterdings entscheidende Bedeutung, sei es für Luther, sei es für das theologische und kirchliche Bewußtsein der Zeit, sie stehe ohne Parallele da. Für Luther selbst stellen die Äußerungen des 5. Juli nur die formelle Erklärung einer Erkenntnis dar, die bereits in ihm grundgelegt war, wenn sie auch noch nicht unzweideutig ins Bewußtsein getreten und demgemäß noch nie so klar und entschieden formuliert worden war. Luther begegnet keinem neuen befruchtenden Gedanken in Leipzig, wir wissen nichts von einem neuen vorwärtstreibenden inneren Erlebnis. Die Absage an die Irrtumslosigkeit der allgemeinen Konzilien wird ihm einfach durch Ecks Dialektik abgepreßt. Was aber die Wirkung auf das allgemeine Bewußtsein anlangt, so tritt die LD in die Reihe jener Ereignisse, die mit der Veröffentlichung der Ablassthesen beginnen und von da an unaufhaltsam auf eine allgemeine Entscheidung für oder gegen die alte Kirche hindrängten. In diesem Prozeß ist Leip-

zig nur eine Episode. Aber wegen ihrer außergewöhnlichen Publizität, wegen ihrer ganzen Eigenart, wegen des in Frage stehenden Einzelfalles (das Konstanzer Konzil!) und schließlich wegen der unzweideutigen Form, in der hier von Luther erstmals so nachdrücklich die Irrtumslosigkeit der allgemeinen Konzilien verworfen wird, wird die Episode zu einer Entscheidung.

Luther steht an einem wichtigen Abschluß, vielleicht — unbeschadet der großen Programmschriften des Jahres 1520, die erst unzweideutig die Konsequenzen ziehen — an dem Abschluß, die theologisch-kirchliche Gesamtlage an einem Wendepunkt der Entwicklung. Die schicksalschweren Worte des 5. Juli offenbaren das eine, ihr Eindruck auf die Zeitgenossen das andere. Beides bleibt zu untersuchen.

3. a) Die theologisch-kirchliche Lage des Abendlandes wird um das Jahr 1500 gekennzeichnet durch einen Zwiespalt, der auch eine Unklarheit ist. Von außen gesehen haben wir, trotz der erfolgten gewaltigen, vielfältigen nationalen, sozialen und geistigen Differenzierung, wie im Hoch-Mittelalter vor uns die eine große kirchlich geleitete *civitas christiana*, deren Einheit und Einheitsbewußtsein die furchtbaren Schläge der Wiclifie und besonders des Hussitismus kaum geschwächt zu haben scheinen. Der stärkste Exponent dieser *civitas*, das Papsttum, steht glänzender da denn je. Der ganze Umkreis des Lebens ist selbstverständlich christlich-kirchlich und wird es immer sein; die Kirche selbst ist die starke Burg, innerhalb deren alles abendländische Leben wohl behütet ist, ohne deren alles lenkende, segnende und richtende Hand man die Welt nicht denken kann, nicht für heute und nicht für alle Zukunft.

Das war noch Wahrheit. Es war aber nicht mehr restlose Wahrheit. Die Einheit war nicht mehr ohne Riß. Die alten Formen zeigten noch das gleiche altgewohnte Bild, aber sie umschlossen nicht mehr das Leben in gleicher Vollständigkeit wie ehemals. Seit langem hatten sich im Innern tiefgreifende Wandlungen vorbereitet und vielfach schon vollzogen. Es waren Wandlungen zentrifugaler Natur, die auf der Linie zum Individualismus, zur moralisch-geistigen Autonomie, zum Rationalismus lagen; Wandlungen, die aus einer gewissen inneren Verbundenheit heraus parallel gehen mit dem geistigen Selbständigwerden der von der Kirche erzeugten abendländischen Völker.

Der deutlichste Exponent der Lage war das Verhältnis zum Primat. Dieses Verhältnis aber war nicht eindeutig klar; es zeigte vielmehr der allgemeinen Lage entsprechend ein Doppelantlitz: Der Papst ist selbstverständlich der oberste Herr der Christenheit, Gottes Stellvertreter; seine Macht ist sogar größer denn je. Andererseits aber ist die Achtung, wie vor jeder, so auch vor der kirchlichen Autorität schwer erschüttert, „die Idee des Primates in den Augen vieler verdunkelt“.

Wer die kirchliche und theologische Lage um 1500 und die Möglichkeit und Eigenart der ersten Jahre der Reformationszeit wirklich verstehen will, wer die geistig-seelische Lage einer Entscheidungsstunde wie der LD zwischen Eck

und Luther intim nacherleben will, kann diese Tatsache nicht fest genug im Bewußtsein behalten.

Wie war es so weit gekommen? Dogmengeschichtlich gedeutet ist dies der tiefste Sinn der Kirchengeschichte: daß sie uns sehend mache für das, was an der Kirche wesentlich ist und was nicht; daß sie uns das an der Kirche Unveränderliche von dem unterscheiden lehre, was nur Kleid, nur Erscheinung ist; daß sie uns also das Wesen der Kirche offenbare.

Jede Epoche hat hier ihre näher umschriebene Aufgabe. Dem Spätmittelalter war als gefährliches Erbe aus der Zeit der spezifisch mittelalterlichen Papalhoheit die Frage überkommen, wie der Primat jener nur zeitgeschichtlich bedingten spezifisch mittelalterlichen Machtfülle entkleidet werden könne, ohne daß der dogmatische Jurisdiktionsprimat angetastet würde. Das ist vom Standpunkte des rückwärtsschauenden Dogmenhistorikers gesprochen. In Wirklichkeit galt es Stellung zu nehmen, ging der Kampf gegen, oder die kurialistische Verteidigung für das hic et nunc eine, lebendige, zugleich mächtige und dogmatische Papsttum. Beide Parteien, die zentrifugal gerichteten Kräfte wie die Kurialisten, zeigten begreiflicher-, aber verhängnisvollerweise viel Neigung zur Übertreibung und nur wenig Neigung, mit jener Trennung zwischen zeitgeschichtlich bedingter, also zufälliger Erscheinungsform und göttlichem, unveränderlichem dogmatischem Kern Ernst zu machen. Die offenbare Übertreibung nach beiden Seiten konnte aber nur ein Resultat zeitigen: Umfang, Gebiet, Recht und Natur des päpstlichen Primates, der Geltungsbereich der Gehorsamspflicht gegenüber päpstlichen Sentenzen, die Idee des Primates selber mußten unsicher werden. Die abendländische Theologie und darüber hinaus weite Kreise der Christenheit gerieten in dieser Frage in einen Prozeß, dessen Verlauf äußerst kompliziert ist, und dessen vielfältige Peripetien eine Geschichte des Primatsgedankens im ausgehenden Mittelalter (übrigens als wichtige Vorbedingung für ein volles Verständnis des jungen Luther und der Entscheidungsjahre der Reformation!) erst noch klarzulegen hat.

Um die Eigenart und die zähe Kraft dieser Entwicklung zu begreifen und um eine genügend klare Anschauung zu gewinnen von dem Gärungsprozeß, in dem auch die Allgemeinheit sich befand, als Luther seine grundstürzenden Ideen über Kirche und Papsttum vor und auf der LD proklamierte, muß man zurückgehen bis zu der beginnenden prinzipiellen Bestreitung des Primats unter Friedrich II., bis zu dem vergeblichen Versuch Bonifaz' VIII., die spezifisch mittelalterliche Vollgewalt des Primats den veränderten Zeiten zum Trotz zurückzuerobern und definitiv zu behaupten, zu diesen beiden Entwicklungsstadien, an denen die Christenheit es weithin tief erlebte, daß päpstliche Macht Grenzen hatte; man muß zurückgehen bis zur Selbstverneinung des Primates, die das abendländische Schisma darstellt, und zu der aus ihm geborenen und durch es stark gewordenen Konziliaridee, ja, bis zu deren erster revolutionärer Umbildung bei *Occam* und im „Defensor pacis“. Man muß sich dabei klarmachen,

daß Konziliaridee und -bewegung alles andere geworden waren als nur im Kreise der Schulen vertretene Thesen, ohne Widerhall in der realen Gestaltung der Geschichte; daß sie um so zähere Lebenskraft besaßen, als sie in den breitesten Schichten der Gesellschaft Wurzel geschlagen; daß sie trotz aller Erstarrung der päpstlichen Zentralgewalt und trotz der Verurteilung durch das Laterankonzil mitnichten tot waren; daß sie vielmehr aus zahlreichen Quellen — die nicht erledigte *reformatio in capite et membris* — dauernd neue Nahrung empfingen. Man muß sich endlich erinnern der noch immer an der Kurie sich äußernden unheilvollen religiösen Schwäche des Renaissancepapsttums, dessen Interessen um die Zentren „Macht“ und „Kultur“ kreisten, ein Papsttum, das den Widerspruch zwischen Idee und deren Verwirklichung, zwischen Institution und ihren Trägern oft so kraß in die Erscheinung hatte treten lassen, daß das Ansehen der Idee und der Institution selbst schwerstens darunter leiden mußte.

Dieser innerkirchliche Prozeß der Gärung, dieser Zustand der Unklarheit war zur Zeit Luthers bis dicht an die Krisis heran gediehen. Luthers ganze Frühentwicklung kann verstanden werden als eine letzte Vorbereitung auf diese Krisis hin.

Nunmehr, auf der LD war, nach manchen vorangehenden Wehen und Zuckungen, die Zeit der Entscheidung da. Die ungeahnten, schwerwiegenden praktischen Konsequenzen, die Luther am 5. Juli aus seiner 13. These zog, öffnete vielen seiner ahnungslosen Zeitgenossen schmerzlich die Augen.

Man war wirklich ahnungslos gewesen. In der Tat: trotz der Bedeutung, die man der Auseinandersetzung über die 13. These Luthers zuschrieb, hatte man ihren grundstürzenden Charakter bis dahin nicht klar erkannt. Hätte sonst Herzog Georg die Sache in der angezogenen Tischunterhaltung so obenhin behandeln können? Hätte man sonst eine Disputation über die These überhaupt zugelassen? Hätte man sonst auf der Forderung eines Schiedsrichters bestanden, dessen Spruch nur Sinn hat, wo ein gemeinsamer Boden die Parteien eint? Das ist alles um so merkwürdiger, als bereits Luthers Äußerungen in den „Acta Augustana“ gegen die Autorität der Papstkirche vorlagen und seine „Resolutio de potestate papae“ schon erschienen war, worin dem Papste so gut wie alle geistliche Macht und die Rechtstitel der Schrift, auf denen sie aufbaute, abgesprochen wurden.

Man fühlte die sich hier äußernden Gegensätze wohl. Beweis dafür ist schon das ungeheure Interesse, das man diesem Kampf entgegenbrachte, dem Kampf des anerkannt päpstlichen Theologen mit dem Wittenberger Mönch, um dessen Gestalt sich mehr und mehr die Gloriole des Reformators spann. Beweis ist auch das Zugeständnis an Luther, „daß die Acta dieser Disputation nicht in päpstlichen Hof aus Ursachen ihne bewegend, darüber zu erkennen sollen geschickt werden,“ sondern, daß eine Universität um ihr Urteil angegangen werden sollte. Aber man verschloß sich immer noch der Einsicht, daß diese Gegensätze aus grundsätzlich verschiedener Gesamtauffassung des Christentums

entsprangen. Auch die starke Erregung über Luthers Radikalismus vom 5. Juli besagt durchaus nicht, daß man die ganze Schwere der Gefahr klar mit allen ihren Konsequenzen erfaßt hätte. Ist es nicht eigentlich seltsam, daß die Disputation nach jenen Erklärungen noch fortgeführt wurde? Wäre das überhaupt verständlich, wenn man heller gesehen hätte? Wäre es denkbar, daß man sich noch Jahre hindurch an die Möglichkeit einer Überbrückung der Gegensätze geklammert hätte?

Diese mangelhafte Einsicht, vielmehr die innere Unfähigkeit, in der man sich befand, das Dasein einer grundstürzenden Neuerung überhaupt zu sehen, das innere Sträuben, einen solchen definitiven, katastrophalen Riß zuzugeben, offenbart uns die ganze Zwiespältigkeit der damaligen kirchlichen Lage, wie sie oben gezeichnet wurde. Es ist nicht ganz leicht, sich die Bedeutung dieses Punktes genügend klarzumachen. Man muß ja erst zu einem geistigen Erlebnis-zustand zurückkehren, welcher so weit abliegt von der heutigen geistigen Einstellung, die von vornherein leicht dazu neigt, in allen Wesensfragen die Möglichkeit verschiedener Lösungen relativistisch zu bejahen; zu einem Erlebnis-zustand, für den trotz aller Stürme der literarischen Polemik unter Philipp dem Schönen und Ludwig dem Bayer, trotz des Schismas und seines Zweifel schaffenden Eindrucks, trotz der Reformkonzilien und ihrer teilweise grundstürzenden Theologie und trotz der dogmatischen Ungebundenheit der vortridentinischen Christenheit das Leben in Staat und Kirche eine große geschlossene, für immer fertige, unantastbare Einheit bildete. Innerhalb dieser Einheit bekämpfte man sich in Disputationen und Disputatiöchen manchmal in schärfster Tonart, und oft richtete man die Warnungstafel „haeretica pravitas“ auf. Aber im Grunde wußte man sich doch so wohl geborgen innerhalb des längst gezogenen Kreises!

Freilich, wie genügend betont, die innere geistige Haltung war trotz allem nicht mehr ohne tiefe Risse. An vielen Punkten waren gar viele ganz nahe an die Peripherie herangekommen; nur noch eine ganz dünne Wand schützte vor einem förmlichen Bruch. Aber sie wußten es nicht. Einmal hatte die Kirche die dogmatische Grenzlinie noch nicht scharf festgelegt. Sodann: der innere Kristallisationsprozeß, der nach langer, tiefliegender, vielfach unbewußter Vorbereitung (bei gleichzeitig kaum veränderter äußerer Haltung!) plötzlich eintritt, und der dann ein ganz anderes Bewußtseinsbild von innen zurückwirft, so daß man staunend merkt, wie manche Begriffe, mit denen man so lange operiert hat, unter der Hand leer geworden, wie die auf ihnen aufgebauten Beweise ihre Widerstandskraft zum vielleicht größten Teil eingebüßt haben, dieser Kristallisationsprozeß war noch nicht eingetreten. Luther wurde der Anstoß, der ihn bei vielen auslöste.

b) Aber vorläufig war Luther selbst noch nicht so weit trotz revolutionärster Wandlungen. Zwar, jener schon angezogene Anspruch, nicht Rom, sondern eine Universität als Richter zu bestellen, wie auch seine allerdings abgelehnte

Forderung, die sämtlichen Fakultäten der anzurufenden Universität den Spruch fällen zu lassen, zeigen, daß er (unbeschadet dessen, was von seiner ungleichmäßigen Haltung zu sagen sein wird) seinen Abstand von der Kurie und der Theologie der Schule stark fühlte. In dieselbe Richtung weist es, wenn Luther nur nach heftigem Sträuben und unter gewissen Vorbehalten die von Eck verlangte Klausel annahm, daß die Akten der Disputation erst nach erfolgtem Schiedsspruch veröffentlicht werden dürften: er wußte, daß keine Instanz seine 13. These gutheißen werde. Daran vermag auch seine Beteuerung an Lang vom 24. Februar 1519, der in Sorgen wegen der bevorstehenden Disputation war, nichts zu ändern. Wenn er da sagt, die 12. (nachher 13.) These „non debere tam molestam videri (nämlich den Vertretern des Papstes), nisi disputandi libertatem meminerint,“ so zeigen die danebenstehenden herben Verdammungsurteile gegen Rom („vastatricem scripturae et ecclesiae“), wie wenig die These für ihn nur Disputationsthese war; sie drückte sein innerstes Empfinden aus.

Trotz alledem: auch für Luther lag der Streit noch zu irgendeinem Teil beschlossen in dem Umkreis einer Schuldisputation, für die es eine Art humanistischen Ehrenkodex, etwas wie einen literarischen Kommentar gab, der die Geister gefangen hielt, und dessen Einfluß man ebenfalls nicht gering anschlagen darf. Welche Macht diese Sorge um die literarische Ehre bedeutete, und wie stark formal sie gerichtet war, kann man gut aus Luthers Verhalten gegenüber Eck ablesen, als dessen „Adnotationes“ (Obelisci) verbreitet wurden. Luther hatte damals seit ungefähr einem Jahrzehnt die tiefsten inneren Wandlungen durchgemacht. Eck hatte gegen ihren Niederschlag sehr scharf Stellung genommen: *erronea propositio*; *frivola propositio*; *procax propositio*. Trotzdem gibt sich Luther auf eine einfache Erklärung Ecks hin zufrieden. Eck schwieg denn auch seinerseits auf die „Asterisci“ hin still. Aus ähnlicher Einstellung wieder greift anderseits Karlstadt Eck an, „weil er, der sonst so gelehrte, die Freundschaft mit den Wittenbergern, die er früher gesucht, jetzt willkürlich zerrissen habe und sofort zum Angriff übergegangen sei, ohne ihnen Fehde anzukündigen. Eck habe ein hervorragendes Mitglied ihrer Universität gekränkt und dadurch die ganze Universität, besonders die theologische Fakultät angeschwärzt“. Karlstadt vermutet ein Durchbrechen des bloß literarischen Wettstreites: Eck wolle sie verderben, und habe deswegen über den Kreis der Fachgenossen hinausgreifend, deren alleinige Sache die Angelegenheit zu sein schien, dem Papst und den Bischöfen geschmeichelt. Der Kreis, innerhalb dessen sich dieser Streit, wie so viele vorher, abspielen sollte, war viel mehr die „sodalitas literatoria“ als die Christenheit und die Kirche. Die wissenschaftliche Bewegtheit der Zeit war nicht mehr ursprünglicher Ausdruck wirklichen geistigen Geschehens. Sie war weitgehend zu rein formaler Bewegung, die ausgehende Scholastik leer laufender Mechanismus geworden und gerade dadurch erstarrt. Die starken Bewegungen des teilweise auch theologisch so stürmischen Humanismus hatten auffallenderweise eine wirkliche Befruchtung der Schultheologie nicht erreicht.

Die Tatsache hat schwerwiegende Folgen gehabt: sie versperrte so vielen von vornherein die Möglichkeit irgendwelchen Verständnisses für grundsätzlich neue Fragestellungen. Je mehr das Interesse in belanglosesten Subtilitäten aufging, um so verknöcheter wurde man und um so weniger aufgeschlossen für wirkliche Probleme. Die meisten aber, die sich zu einer größeren Freiheit durchdrangen, drängte die Wucht des Gegensatzes zum radikalen Bruch; des Gegensatzes zwischen der Überzeugung, ein unmittelbares, naiv lebendigeres Verhältnis zum Christentum gefunden zu haben und dem unerträglichen Empfinden, daß die Theologie der Schulen infolge einer übertriebenen Konsequenzmacherei vom ursprünglichen Boden allzuweit abgekommen sei. Wenn aber etwas die Reformatoren in kirchlichen Bahnen hätte festhalten können, so wäre es die frühzeitige Anerkennung nicht ihres Standpunktes schlechthin, wohl aber des Berechtigten, echt Christlichen und Katholischen in ihm gewesen. Luther selbst äußert sich am Ende seiner Laufbahn in ähnlichem Sinne. Man wird schwer beweisen können, daß er recht, aber ebenso schwer, daß er unrecht hat. Der immer unbändiger werdende Stolz und Trotz ist auch durch die radikale Bekämpfung genährt worden. Nur wenn die Neuerer das Gefühl gehabt hätten, verstanden zu sein, und nicht nur starrer Polemik zu begegnen, nur dann hätte man vielleicht das Falsche beschneiden und aussondern können. Hier war ein Fall gegeben, in dem die Behandlung mit kluger Taktik, aber auch aus jenem Gefühl der ehrfürchtigen Scheu heraus hätte geschehen müssen, das Newman beseelte, wenn er von sich bekennt, daß er es gelegentlich nicht über sich brachte, andere durch gefühllose logische Folgerungen zu erschrecken und zu ärgern, die sie bis zu ihrem Tode nie aufgeregt hätten, wenn sie nicht gezwungen worden wären, sie anzuerkennen.

Daran ließen es die katholischen Gegner Luthers teilweise fehlen. Schon in den Schriften gegen die Ablaßthesen, sowohl von Prierias als von Tetzel als von Eck, wurde (objektiv durchaus mit Recht) starker Ton darauf gelegt, daß Luther mit seinen Grundsätzen der päpstlichen Autorität entgegentrete, die hinter dem Ablass stehe. Dieser Punkt ward nun der entscheidende. Durch die immer stärkere Heraushebung des Primates, bzw. der im Namen des Primates an Luther gestellten Forderung von seinen Ansichten abzugehen, wächst die Entscheidung heran, die Luther vor ein ihm bisher verhülltes „Entweder-Oder“ stellte, die ihn zu wählen zwang zwischen seiner Heilstheorie, die er bis dahin als mit dem Kern der Kirche einigehend geglaubt hatte, und dem Primat.

Und das gehört wieder mit zu dem tragischen Verdienst eines Prierias, eines Tetzel-Wimpina, eines Cajetan, und dann vor allem auch Ecks, daß sie diesen Punkt so grell und so einseitig ans Licht zerrten. Hätten sie das nicht getan, wer weiß, ob Luthers gigantische Kräfte nicht der Kirche erhalten geblieben wären! Eine ruhige, innere Entwicklung hat schon viel Übereifer abgestreift; äußere Ketzergerichte haben ebenso oft eine verderbliche Wirkung gehabt. Es

ist nicht bedeutungslos, daß Ecks rechthaberische Intransigenz noch viel später von Rom aus nicht einfach gebilligt wurde.

Man kann mit Recht sagen — und ich nehme selbstredend keine Silbe von dem zurück, was ich oben über das Grundstürzende der neuen Lehre gesagt habe —, daß in Luthers einseitiger Heilstheorie so große Spannungen zur kirchlichen Lehre lagen, daß sie von selbst und mit innerer Konsequenz zum Bruche drängten, daß also Eck nur Lob gebühre dafür, daß er die gefährliche Unklarheit beizeiten entdeckte und beseitigte. Vielleicht war es auch, nachdem die Polemik schon seit den Ablassthesen so vielfach gewirkt hatte, und nachdem Luthers innerer Entwicklungsgang spätestens mit 1519 abgeschlossen ist, auf der LD auf alle Fälle schon zu spät; vielleicht! Es läßt sich aber auch manches dagegen sagen, und es ist nicht ganz unfruchtbar, sich die Frage vorzulegen, was geworden wäre, wenn die Neuerung zunächst auf die Vermittlungstheologen gestoßen wäre. Ein Contarini, so klein als Theologe gegenüber Eck, wie würde seine irenische Einstellung, sein innerlich freies Verständnis, sein sittlicher Ernst der Lebensführung und seine religiöse Tiefe gewirkt haben? Sie kamen zu spät.

4. So gewinnt von diesen Überlegungen aus der Satz, daß die Bedeutung der LD in Luthers Angriff auf den Primat beruhe, eine viel weittragendere Bedeutung. Luther spricht nicht etwas aus, das in seiner ursprünglichen Position notwendig miteingeschlossen gewesen wäre, auch nicht etwas, worüber er sich selbst längst im klaren gewesen wäre. Vielmehr kommt er in einem langen Prozeß, der mit der Polemik gegen seine Ablassthesen in das akute Stadium trat, und auf der LD zum Bruch führte, zu der neuen Erkenntnis, die Kirche, die seine Heilstheorie so unbedingt verwirft, könne nicht die rechte sein.

Luthers Äußerungen auf der LD stellen in der Tat ein eigenartiges Nebeneinander oder vielmehr Ineinander ruckweisen, aber kühnen Vorstoßens und ängstlichen Zurückweichens vor den Konsequenzen dar, die sich vor ihm auf-tun; aber es half nichts mehr. Was sich in ihm seit langem vorbereitet hatte, der vollständige Bruch mit der Kirche im überlieferten Sinne, war vollzogen.

Ich sage: was sich vorbereitet hatte. Denn ich glaube, daß es den Texten und Tatsachen nicht entspricht und zum mindesten mißverständlich ist, wenn man die Behauptung aufstellt, es sei „ein durchgehender psychologischer Charakterzug ... bei Luther in jener Zeit das klug berechnete Bestreben, das Wesen seiner Ansichten und Ziele bis zu einem gewissen Grade ... zu verhüllen“. Ich glaube vielmehr, daß nichts, nicht einmal ein ganzes Jahr später der ominöse dritte Brief Luthers vom 13. Oktober 1520 an Leo X. dazu berechtigt anzunehmen, Luther sei mit sich selbst längst im reinen gewesen.

Daß in der Haltung Luthers zur Kirche sich Schwankungen finden, sieht jeder, der nicht blind sein will. Daß diese Schwankungen, diese Doppelhaltung der psychologischen Erklärung große Schwierigkeiten bereiten, gebe ich zu. Ich gebe sogar zu, daß die Schwankungen manchmal so stark sind, daß sie unfäßlich zu sein scheinen. So, gerade in dem angezogenen Brief an Leo X.

Wie ist es möglich, daß in offenbarem Widerspruch zu der Schwere und Deutlichkeit seiner Leipziger und sonstiger Erklärungen Luther dort zu klagen wagt, Eck habe in seiner Tücke ein ihm (Luther) „ungefähr entfallenes Wörtlein von dem Papsttum ergriffen, um ihn in Rom zu verderben“. Wie kann man einen solchen Satz schreiben inmitten eines Manifestes, das sonst voll ist von stärksten Verdammungsurteilen gegen „Rom“ und „den römischen Stuhl“, „über dem Gottes Zorn ohne Ende ist“, das der Sitz des Antichrist sei!

Ich gebe sogar noch mehr zu. Luther war durchaus nicht ohne diplomatische Begabung, durchaus nicht ohne kluge Berechnung der Möglichkeiten. Es fehlte ihm durchaus nicht die praktische Klugheit, zu versuchen, sich gegen eine Verurteilung durch Rom — eine Verurteilung, der die tatsächliche Macht zur sehr unangenehmen und radikalen Ausführung nicht fehlen würde — möglichst zu sichern. Er verstand es, sowohl seine eigene Meinung zurückhaltend zu formulieren oder das Disputieren über den heiklen Punkt als einen ihm von Eck auferlegten Zwang hinzustellen, als seine Unterwürfigkeit gegen Rom in einer übertrieben devoten Weise zu betonen, die ihm sicher nicht von Herzen kam. Die Schwankungen und Widersprüche beweisen das ganz klar. Und daß sich Luther gegebenenfalls auf ein diplomatisches Heuchelspiel ganz nett verstand, sagt er selber ausdrücklich im Falle Miltitz’.

Aber es ist ein anderes, seinen Widerpart im Gegensatz zu sonstigen eigenen Äußerungen nicht so schildern, wie man es im Grunde möchte, ein anderes, größte Verdammung und devote Schmeichelei unmittelbar nebeneinander setzen, und wieder ein anderes, die eigene innere, neue, werdende Lage eindeutig sehen und darstellen. Und darum ist Widerspruch durchaus noch kein Beweis dafür, daß man überhaupt und bewußt verdeckt und damit in wichtigster und heiligster Sache andere bewußt irreführt.

Und wirklich: berechnende, bewußte Verschleierung verfährt nicht, wie Luther getan hat. Sie hätte nicht in einer einfach unbegreiflich plumpen Weise derartig ungeheuerliche Widersprüche, wie sie gerade in jenem Brief an Leo X. friedlich nebeneinander ausgeführt werden, stehen lassen! Gerade die außergewöhnliche Schwere der Spannungen, die einem das Wort „Heuchler“ auf die Lippen drängen möchte, wird zum Entlastungsbeweis.

Die Lösung liegt in der richtigen Erkenntnis der psychischen Lage Luthers. Die These von der bewußten Verdeckung ist keine Lösung, sondern ein Durchhauen des Knotens, eine Auskunft, die niemandem nutzt, das sachliche Problem nicht fördert und Luthers Entwicklung nicht gerecht wird.

Eine unvoreingenommene Beurteilung wird demgegenüber hier leicht den Ausdruck eines außerordentlich schweren Ringens zweier Seelen in einer Brust, eines Gärungsprozesses von ungewöhnlicher Tiefe erkennen. Und weil eine Gärung vorliegt, deswegen konnte die Situation nicht in allem durchsichtig sein, und konnte sie nicht in allem klar erkannt werden. Es wäre das allen Gesetzen psychologischer Eigenbeobachtung zuwider. Dazu kommt noch eine

(schon einmal angezogene) weitere Belastung des Problems: es handelt sich um einen Katholiken², also einen Menschen, der von Kindheit auf die Kirche als allein seligmachende geglaubt, sein ganzes ewiges Seelenheil an sie gehängt hatte, und zwar um einen Katholiken, der inmitten einer trotz allem geschlossen christlich-kirchlichen Welt steht, die man trotz der damals noch dogmatisch ungeklärten Lage so weit von der modernen geistigen und religiösen Freizügigkeit abrücken muß. Und da wäre es denn nun doppelt und dreifach allen Gesetzen psychologischer Entwicklung entgegen, wenn in einer solchen Lage die Tradition mit einem Ruck abgeworfen worden wäre und eine völlig klare Situation sich der Feststellung bequem dargeboten hätte. Denn diese Tradition, die von Jahrhunderte altem Leben stark und starr war, war ja kein äußeres Kleid, das man einfach hätte auswechseln können, es war ein Stück der Seele selbst, eine Grundüberzeugung, in der die Seele dachte, war in tausendfach intimer Verwachsung ein Teil ihres Denkens und Glaubens selbst. Die enge Verknüpfung aber mit den dogmatischen Autoritäten der Kirche bestand noch sehr lange fort, als Luther bereits in den Fragen der Rechtfertigung, des Glaubens und der Konkupiszenz längst die katholische Lehre von sich geworfen hatte.

Je mehr nun ein Historiker selber von der Unfehlbarkeit der Kirche und davon, daß außer ihr kein Heil ist, überzeugt ist, desto mehr sollte er nachfühlen, welche — sehr heilsame — Riesenlast ein Revolutionär, aber auch ein Grübler wie Luther von sich abtun mußte, bis er völlig von ihr gelöst dastand. Wie in der Geschichte nicht eine neue Zeit fertig neben einer völlig abgeschlossenen Epoche aufsteht, sondern gleichzeitig die eine sich zersetzt und die neue sich aus ihr und an ihr entwickelt, so verläuft auch der seelische Fortbildungsprozeß des einzelnen Menschen. Und man vergesse nicht: Luther machte eine wirkliche *transformatio substantialis* durch!

Grundsätzliche Durchbrechungen bedeuten noch nicht Beseitigung aller realen Macht der zerbrochenen Grundsätze. Und so war es in der Tat gar nicht anders möglich, als daß Luthers Loslösungsprozeß von der Mutterkirche nur ruckweise in ungleichmäßigem Tempo, unter schwersten Wehen, bei denen auch Rückschläge nicht ausbleiben, sich vollzog. Wie stark ihm trotz seines außerordentlichen Selbstbewußtseins der Gedanken zusetzte: „Solltest dw allein klug sein, ey dw möchtest irren,“ wissen wir ja zur Genüge.

Allerdings, beim Versuch ein zusammenfassendes Urteil zu fällen, zeigt sich immer wieder die ungewöhnliche, ja ungeheuerliche Schwierigkeit, diesem

² Wenn ich hier Luther einen Katholiken nenne, so will ich damit natürlich nicht den gewaltigen Unterschied der dogmatischen Lage verwischen, der die damaligen Christen, die mitunter so leicht das Lager wechselten, von den Katholiken der nachvatikanischen Zeit trennt. Das was ich über den Zwiespalt der kirchlich-theologischen Lage vor der Reformation und die Wirkungen und die Wirksamkeit vor allem der Konziliaridee und der von ihr beherrschten Theologie gesagt habe (*Occam* lehrte, daß der Fall eintreten könne, daß der wahre Glaube nur mehr in einigen kleinen Kindern vorhanden sei; *Clémanges* wird sagen „in una muliercula“), dürfte genügen, ein Mißverständnis zu verhüten.

Manne ganz gerecht zu werden. Gegenüber seinen wahnsinnigen Verdrehungen, z. B. des Sinnes der Gelübde, der Messe oder, um ein Einzelbeispiel herauszugreifen, des Bernhardwortes „perdite vixi“ usw., wird es manchmal so schwer, an Luthers gutem Glauben festzuhalten. Kann bei dem Bernhardwort wirklich noch von einer ehrlichen, vorurteilslosen Auslegung Luthers die Rede sein, bei einem Wort, aus dem jeder Christ doch sofort und ohne weiteres nichts anderes heraushört als den demütigen Heiligen, der seiner Sündenlast sich um so bewußter ist, je mehr seine Heiligkeit ihn jeden geringen Makel schwer empfinden läßt? Ist Luther hier nicht ausschließlich beherrscht von wirklichem, triebhaftem Haß gegen die Kirche? Ja, ist es denkbar, daß Luther ohne verblendenden Haß zu der Überzeugung gekommen wäre, die allein jene Verdrehungen subjektiv verständlich macht: „Sie machten aus der Regel das Fundament ohne Rücksicht auf das einzige Fundament Jesus Christus“? Eine Behauptung, von der theologiegeschichtlich nach Denifles Kritik auch nicht mehr das geringste übrig bleibt! (Die schwache Antwort von Walther, „Für Luther wider Rom“, 465 ff., rettet nichts.) — Gegenüber solchen Tatsachen steigt, ich wiederhole es, nachdrücklichst die gewaltige Schwierigkeit auf, diesen Mann, in dessen Seele so entgegengesetzte Triebe wohnen: sanfteste und wundervollste Innerlichkeit und Demut, größter Haß in oft klobigster Ausprägung und unbeugsamster Stolz — die Schwierigkeit, diese in Extreme zerspaltene Seele ganz zu begreifen und ganz zu schildern.

Man wird vielleicht sagen, es werde hier Luther eine Rücksicht gewährt, die ich Eck gegenüber nicht kenne. Der Einwand ist leicht auszuräumen. Denn hier rühren wir wieder an einen der fundamentalen Unterschiede zwischen beiden Männern. Eck war Vertreter eines feststehenden, klar formulierten Systems, ein wirklicher Theologe im scholastischen Sinn; Luther war das nicht. Luther war Temperament und Wille und Gefühl. Die Möglichkeit innerer Widersprüche aber vermindert sich mit der Schärfe der begrifflichen Formulierung, und der theologische Disputator Eck hat sicher seinen Stolz darein gesetzt, ein ganz untadelhaftes, lückenlos gebautes System von Thesen und Beweisen zu besitzen und zu vertreten. Bei einer inneren Einstellung hingegen, die alle Dialektik so souverän von sich weist, die zu ihr so gar kein positives Verhältnis gewinnt, dafür stark subjektiv gefühlsmäßig vorgeht, dem Augenblick und seiner Gunst oder Ungunst, dem lodernden, unruhig zuckenden Temperament ausgeliefert, häufen sich die Möglichkeiten innerer Widersprüche ganz anders. Das, was bei Luther an die Stelle des Systems tritt, sind trotz der noch gebrauchten vielfältig differenzierten scholastischen Begriffe ein paar grundlegende Überzeugungen, die alles tragen: der Gedanke der Alleinwirksamkeit des barmherzigen Gottes, seine Ausgestaltung in der Rechtfertigungslehre und seine Krönung, die Heilsgewißheit. Wie von einem solchen Fundamente aus Luther die Kirche, ja seine eigene Vergangenheit falsch sehen und deuten konnte, werde ich an anderer Stelle ausführen.

Hier ist ein Doppeltes festzustellen. Einmal: Luthers ganze Polemik gegen die Kirche wie auch etwa seine verständnislose Exegese zu Mt 16,18 in seiner *Resolutio super propositione XIII.* (LWW 2, 189 f.) ist ständig beeinflusst von der damaligen konkreten Ausgestaltung und Handhabung des Papsttums, in dem ja wirklich der Geist des Herrschens oder des sorglosen Genießens so stark sich ausgeprägt hatte, daß der Geist des Evangeliums — Geist der Demut und des Dienens in der Hirtensorge — weithin verschüttet war. Sodann ist wieder an Luthers eigenartige seelische Konstruktion und den entsprechenden Entwicklungsprozeß zu erinnern: eine Reihe innerer und äußerer Einflüsse haben ihn auf den Punkt der Entwicklung geführt, wo alles Autoritative, von außen Herangebrachte die Seele nicht mehr anpackt, ihr fremd bleibt; wo nur ein ganz subjektives Erarbeiten oder Neuerarbeiten des Besizes befriedigt. Diese Einstellung verbunden mit einem außerordentlichen, hohen Selbstbewußtsein, das zuerst noch naiv-demütig ist, später immer mehr zum Trotz wird, gibt Luther dann erst ganz jene revolutionäre und wirklich staunenswerte Unabhängigkeit gegenüber der Tradition, ohne die sein Werk nicht möglich gewesen wäre. Diese Unabhängigkeit wurde leider zur Unfähigkeit, die Tradition zu verstehen. Weil nun aber jener Innenprozeß sich so wenig auf intellektueller Basis entwickelte, so gar wenig mit strengen Begriffen und einer echten Theologie arbeitete, stellte sich in demselben Grade die Unmöglichkeit heraus, diese Unfähigkeit von außen her zu beheben. Luthers Unkenntnis der Scholastik rächte sich bitter. Nur wenn er der Wucht eines streng logischen, streng theologischen Beweises zugänglich gewesen wäre, hätte es gelingen können, den Zauber, den eine selbst errungene innere Position — noch dazu in solch genialer Fülle und Kraft wie bei Luther — auf den Entdecker und Besitzer ausüben muß, zu brechen. Bei Naturen hingegen, die das Errungene stark triebhaft, stark gefühlsmäßig umfassen, wird der Mangel eines genügenden logischen Ausbaues einer Stellung nur wenig empfunden; der eine erfaßte, errungene, erkämpfte Punkt erscheint so wichtig, daß der Geist befriedigt in ihm ruht. Das wieder um so mehr, je stärker alle Probleme und alle Lösungen in einem Punkte zusammengeschaut werden. So war es bei Luther. Die stürmisch-gefühlsmäßige Eroberung der neuen Stellung vermehrt dann wieder rückwirkend die Verachtung der Tradition, der Geschichte, der bis dahin von andern geleisteten Arbeit. Das innere Hell- und Lebendigwerden einer Ansicht wird alles, der Beweis, besonders der von außen herangebrachte, nichts sein.

Das Resultat mußte, wenn diese Einstellung wirklich stark war, einem Genie entspringen, sofort an einem fundamentalen Fehler leiden: der Einseitigkeit. Die gewaltsam abgebrochene Linie der Tradition mußte sich in einer starken Verarmung äußern.

5. Damit dürfte Luthers Haltung auf der LD genügend deutlich gezeichnet sein.

Nur darauf möchte ich gegenüber vielfach irriger Darstellung noch hinweisen, daß Luther nicht minder als Eck mit großer Ungeduld nach einer Auseinandersetzung in einer Disputation sich sehnte. In der Entgegnung auf einen Brief Ecks, in dem dieser sich in bescheidenem Tone äußert, betont Luther, daß in dieser Sache niemand mehr Geduld von ihm erwarten solle; er verflucht den Ruhm der gottlosen Milde, mit der einst Israels König (1 Kön 20) den Fürsten Syriens, den Feind Israels geschont; er wünscht sich vielmehr jetzt recht stark zu sein im Beißen, ja im Verschlingen der „Cajetane und Ecke“. Daß dieses Streiten für ihn nicht nur akademische Bedeutung hatte, daß es sich für ihn um eine lebenswichtige Entscheidung handelte, wird von Katholiken wie Protestanten zugegeben. Daß aber auch Trotz und Streitlust mitsprachen, sollte nicht übersehen werden. Den unendlich feinen Strich, der den heiligen Eifer für Gottes Ehre trennt von dem selbstsüchtigen Aufbegehren, und neben dem Zorn die Demut bestehen läßt, diesen Strich gibt es bei Luther nur ganz früh; auf der LD ist er bereits verschwunden.

Luthers Haltung vergrößerte sich übrigens mit fortschreitender Entwicklung. Und das ist es vor allem, was sein Charakterbild, seinen ethischen Wert (ohne daß seine Positionen selbst auf ihr Recht oder Unrecht hin untersucht würden) immer mehr herunterdrückt: das Triebhafte in ihm, die maßlosen Ausbrüche des Hasses und der Wut, die als solche, in ihrer utrierten Form nicht mehr gerechtfertigt werden können aus der Gehorsampflicht gegenüber dem unerbittlichen Spruch des Gewissens. Heiliger Zorn ist etwas Großes. Wo er sich bei Luther findet und mit dem religiösen Zentrum seines Strebens zusammenfällt, da dürfen wir ihn ruhig anerkennen und daraus lernen. Aber Wut und triebhafter Haß in maßloser Form sind nichts Heiliges. Sie zerstören; Gottes Gnade aber baut auf, auch wo sie Trümmer und Ruinen schafft.

* * *

In Leipzig stoßen zwei Zeiten, zwei Welten, zwei in vielfacher Hinsicht grundverschiedene Geistesverfassungen aufeinander. Daß sie vielfach unausgeglichen nebeneinander stehen, und doch auch innerlich verknüpft sind; daß der Kampf ausgetragen werden soll in einer Form, die eine gemeinsame Basis voraussetzt, daß aber gerade dieser gemeinsame Boden nicht mehr vorhanden ist; daß wiederum das Neue noch unfertig und in Gärung ist, und von seinen eigenen Vertretern nur unklar erkannt wird; daß aber auch auf der Gegenseite der volle Gegensatz der neuen Position zur katholischen Lehre bei weitem nicht restlos durchschaut wurde: das gibt der geistigen Lage ihr Gepräge.

Die LD ist eine Übung der „Schulkunst“ (Herzog Georg), ein rein akademischer Akt mit einer seit langem festgelegten Turnierordnung, mit einem oberflächlichen humanistischen Redeakt von zwei Stunden am Anfang und einem Schiedsrichter am Schluß. Sie ist eine theoretische Auseinandersetzung, und doch ist das Milieu gefüllt mit Polemik, Mißgunst und häßlichem Konkurrenz-

neid bis in das Verhältnis zwischen Karlstadt und Luther hinein (der es noch fünf Jahre später nicht verschmerzen konnte, daß er in Leipzig Karlstadt als dem doctor senior den Vortritt lassen mußte). Sie ist anderseits ein Kampf auf Leben und Tod um eine neue Grundauffassung des Christentums. Letzteres überwiegt. Das Verhältnis der beiden Strömungen, die zur LD hindrängen und die Allgemeinheit dafür in Bewegung setzen, wird in Leipzig und durch die Nachwirkung der Disputation umgekehrt: das scholastische und humanistische Interesse am Disputieren und am Disputierruhm, das auch noch bei Luther bedeutsam zum Vorschein kam, verschwindet zwar nicht, sinkt aber doch allmählich; das Bemühen um den Inhalt steigt, ja wird beherrschend. Dem Humanismus war Denken weitgehend eins geworden mit der Kunst zu rasonieren und zu disputieren. Eck war innerhalb der Theologie ihr wirklich hervorragender Vertreter. Die LD gehört zu den Ereignissen, die dazu beitragen, daß diese Einstellung prinzipiell erledigt wird. Es wird ernst. Der Humanismus wird absterben, die religiöse Bewegung „spaltet“ ihn entzwei. Die Form wird entthront, es geht wieder um die Seele.

Auch derjenige, der in Leipzig trotz seiner Scholastik am meisten Vertreter des Humanismus war, Eck, nimmt teil an dieser Läuterung. Die LD freilich bildet in seiner persönlichen Entwicklung noch keinen Einschnitt. Aber mit fortschreitendem Kampf entfaltet er doch immer mehr positive Kräfte; die Polemik füllt ihn immer weniger aus, und die Freude am Disputieren nimmt auch bei ihm ab. Wie seine Arbeit im Dienste der Theologie ernster wird, so wird auch seine ganze Persönlichkeit, wie die Arbeiten von *Greving* und *Brandt* über die seelsorgerliche Tätigkeit Ecks gezeigt haben, immer achtungswerter.

Die LD ist weiterhin ein Streit zwischen religiöser und theologisch-spekulativer Einstellung. Die stark verbrauchte Scholastik eines humanistischen Disputators und tüchtigen Theologen kämpfte mit einer dogmatisch falschen, aber urwüchsig lebendigen Religiosität. Die eine Partei war grundsätzlich (aber tatsächlich noch nicht ganz) unbeschwert von der Tradition, sah Texte und Institutionen naiv und neu. Wenn sie die vielfältig und sorglich unterschiedenen Ausdrücke der Scholastik weiterbrauchte, so steckten in den alten Ausdrücken neue Gedanken, und oft genug drückt Luther in einer ganzen Anzahl von ihnen ein und dasselbe aus. Die andere Partei trat an die Probleme heran mit einem komplizierten und schwerfälligen Apparat von Formeln, Distinktionen, Beweisen und exegetischen Kunstregeln, einem Apparat, der trotz seines wertvollen, ausprobierten, tadellos funktionierenden, aber übertriebenen Mechanismus belastend wirkte, insofern er ein wirkliches Verständnis wesentlich anders gearteter Problemstellungen seiner ganzen Natur nach sehr erschwerte.

Vor allem aber ist die LD ein Kampf des alten Glaubens mit seiner universalistischen Weite, seinem festen Standpunkt und ausgearbeiteten System, seiner Bindung an Tradition und Autorität auf der einen, dem einseitig persön-

lich erlebten und errungenen, in seiner Grundlage nahezu rein subjektiven Christentum weniger Sätze auf der anderen Seite. Wer von hier aus über die kämpfenden Systeme selbst ein Urteil fällen wollte, dürfte nicht vergessen, daß die tiefinnerlich religiöse Kraft des Katholizismus auf der LD in dessen Vertreter Eck nur unvollkommen zum Ausdruck kam. Eck war Theologe, nicht aber eigentlich Repräsentant des katholisch-religiösen Menschen.

Die Unfruchtbarmachung Geisteskranker.

Von Joseph Mayer in Freiburg i. Br.

1. Der Tatbestand.

In der Kriminalistik und in der Psychiatrie wurde in den letzten 15 Jahren das Problem viel erörtert: Wie kann man verbrecherischen und geisteskranken Nachwuchs nach Möglichkeit verhindern?

Erstmals führte im Jahre 1899 *Harry Sharp*, Arzt an dem Gefängnis für jüngere männliche Sträflinge in Jeffersonville im Staate Indiana, die Unterbindung der Samenstränge an einem heftig masturbierenden Sträflinge aus, zunächst nur um ihn von seinem Laster zu heilen; erst später, als eine größere Zahl entarteter Sträflinge sich operieren ließ, dachte Sharp daran, daß man auf diese Weise zugleich erblich belasteten Nachwuchs verhüten könnte¹. Am 9. März 1907 kam in Indiana folgendes Gesetz zustande: „Da die Vererbung eine sehr wichtige Rolle bei der Übertragung von verbrecherischen Anlagen, Idiotie und Imbezillität spielt, so wird durch die gesetzgebende Versammlung des Staates Indiana verordnet, daß nach Erlaß dieses Gesetzes alle Anstalten, die mit der Obsorge für Verbrecher, Idioten und Schwachsinnige betraut sind, diese zwangsweise in jedem Falle einer Untersuchung unterziehen sollen, und zwar mit Heranziehung zweier Chirurgen von ausgewählter Tüchtigkeit, die in Verbindung mit dem Chefarzt der Anstalt die geistigen und physischen Eigenschaften dieser Zurückgebliebenen prüfen sollen, wie es von den Sanitätsbehörden und Verwaltungskörpern vorgeschrieben ist. Wenn nach dem Urteil dieses Komitees von Sachverständigen und Verwaltungsmitgliedern eine Besserung des Geisteszustandes nicht mit Wahrscheinlichkeit zu erwarten ist, sollen die Chirurgen beauftragt werden, zur Verhütung von Nachkommenschaft jene Operation vorzunehmen, die sich als die sicherste und wirksamste erweist².“ Im Jahre 1909 folgten die Staaten Connecticut und Kalifornien, 1910 Washington, 1911 Nevada, Iowa und New Jersey, 1912 New York, 1913 Kansas, Michigan, North Dakota und Oregon mit ähnlichen Gesetzen nach³. In der Schweiz hatte der Direktor der Züricher Irrenanstalt *August Forel* schon 1892 eine Kastration zur Verhinderung der Vererbung einer Geisteskrankheit veranlaßt⁴. Im Jahre 1905 faßte die 36. Jahresversammlung der Schweizer Irrenärzte in Wil bei St. Gallen einstimmig die Resolution, „daß die Unfruchtbarmachung der

¹ The journal of the American Medical Association, 4. Dez. 1909; s. *Hans W. Maier*, Die nordamerikanischen Gesetze gegen die Vererbung von Verbrechen und Geistesstörung und deren Anwendung, in *Jurist.-psychiatr. Grenzfragen*, Bd. 8, H. 1—3 (1911), 15 f.

² *W. Schallmayer*, Vererbung und Auslese als Faktoren zur Tüchtigkeit und Entartung der Völker (Flügschriften des Deutschen Monistenbundes, H. 5), Berlin 1907, 406, Anm. 1.

³ *Géza von Hoffmann*, Die Rassenhygiene in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, München 1913, 90 ff.

⁴ *A. Grotjahn*, Geburtenrückgang und Geburtenregelung², Berlin 1921, 63 f.

Irren wünschenswert ist, und daß die Frage der gesetzlichen Regelung bedarf⁵“. Der deutsche Psychiater *Paul Nücke* von Hubertusburg faßte diesen Gedanken auf, verbreitete den Bericht über die Kastration von vier Schweizer Patienten, die an Nymphomanie bzw. Satyriasis litten, in zahlreichen Aufsätzen und befürwortete dasselbe Verfahren für Deutschland. Seitdem ist der Ruf nach Unfruchtbarmachung anormaler Personen nicht mehr verstummt, und besonders nach dem Kriege ist er neu aufgetaucht.

Am 9. Januar 1924 hat der Bezirksarzt von Zwickau-Land, Regierungsrat *Boeters*, in neun Leitsätzen an die deutsche Ärzteschaft die Zwangssterilisierung verschiedener Klassen von minderwertigen Kindern und Erwachsenen gefordert. Am 21. Mai 1923 bereits hatte Boeters an das sächsische Gesamtministerium eine Eingabe in diesem Sinne gerichtet, die aber vom Ministerium nicht im positiven Sinne beschieden wurde. Nach Befragen des sächsischen Gesundheitsamtes und nach einem ausführlichen juristischen Gutachten gaben die sächsischen Ministerien des Innern und der Justiz lediglich die Anregung an die Reichsregierung befürwortend hinüber, dem § 224 StrGB. einen Zusatz anzufügen, wonach die freiwillige Sterilisation Geisteskranker aus eugenischen Gründen straffrei ausgehen sollte⁶. Die Vorschläge des Herrn Boeters haben auch den Ausschuß für Bevölkerungspolitik des Preußischen Landtages in seiner Sitzung vom 4. Dezember 1923 beschäftigt, aber zu keinem positiven Resultat geführt. Die sozialdemokratische Abgeordnete Kunert vertrat als Berichterstatterin die Ansicht, „daß ein abschließendes Urteil über die unbedingte Notwendigkeit der Unfruchtbarmachung jugendlicher Individuen verfrüht wäre⁷“. Bis Mitte Mai 1925 hat der bekannte sächsische Chirurg Professor *H. Braun* am staatlichen Krankenstift Zwickau 63 Patienten zu Zwecken der Unfruchtbarmachung operiert⁸. Neuestens, am 18. Oktober 1925, hat Medizinalrat Boeters seine Vorschläge in wesentlich verbesserter Fassung dem deutschen Reichstag unterbreitet. Er selbst nennt seinen Gesetzentwurf über „die Verhütung unwerten Lebens durch operative Maßnahmen“ mit Vorliebe die „*Lex Zwickau*“ und verspricht sich von dem Zustandekommen des Gesetzes für Deutschlands Wiedergeburt einen größeren Erfolg, als die nüchterne Beurteilung in dieser rein negativen Maßnahme erhoffen kann. Auf jeden seiner nunmehr acht Leitsätze näher einzugehen, würde hier zu weit führen; auch müßten wir vom katholischen Standpunkt aus gegen einige Vorschläge, namentlich gegen Satz 3 (Eheschließung Geisteskranker) und Satz 5 (Sterilisation als Strafersatz), jedenfalls Bedenken erheben. Doch sollen die wichtigsten Sätze

⁵ *Havelock Ellis*, *Geschlecht und Gesellschaft*, deutsch von Kurella, II, Würzburg 1911, 314.

⁶ *Ärztl. Vereinsblatt*, Nr. 1318 (21. August 1924), 276; *Wissenschaftliche Beilage d. Leipz. Lehrerzeitung*, Nr. 28 (August 1924), 217 f.; *Deutsche Med. Wochenschrift*, 50, 2 (1924), Nr. 30, 1028.

⁷ *Ärztl. Vereinsblatt*, Nr. 1301 (1. März 1924), 55.

⁸ *Zeitschrift für Medizinalbeamte* vom 15. Mai 1925, 341 Anm.

hier folgen: „1. Kinder, die bei ihrem Eintritt in das schulpflichtige Alter wegen angeborener Blindheit, angeborener Taubheit, wegen Epilepsie oder Blödsinn als unfähig erkannt werden, am normalen Volksschulunterricht mit Erfolg teilzunehmen, sind baldmöglichst einer Operation zu unterziehen, durch welche die Fortpflanzungsfähigkeit beseitigt wird. Die für die innere Sekretion wichtigen Organe sind zu erhalten (Sterilisierung). 2. Geisteskranke, Geistesschwache, Epileptiker, Blindgeborene, Taubgeborene und moralisch Haltlose, die in öffentlichen oder privaten Anstalten verpflegt werden, sind vor einer Entlassung oder Beurlaubung zu sterilisieren. 7. Die Sterilisierung vollwertiger Menschen wird wie schwere Körperverletzung bestraft. 8. Die Handhabung des Gesetzes wird durch eine Ausführungsverordnung geregelt.“ Bemerken möchte ich noch, daß Boeters den Satz 4 (Maßnahmen gegen schwachsinnige ledige Mütter mit mehreren Kindern) gegen früher sehr vorteilhaft korrigiert hat.

Der Aufruf von Boeters hat in Deutschland und über Deutschlands Grenzen hinaus großes Aufsehen erregt, und er untersteht einer andauernden, teilweise leidenschaftlichen Debatte in Zeitschriften und Tagesblättern. Viele Mediziner, manche Psychiater und einige Juristen befürworten die gesetzliche Regelung dieses Problems. Am meisten treten dafür führende Persönlichkeiten der Rassenhygiene oder Eugenik ein, die von der Forderung nach Verbesserung der Rasse und nach allmählicher Ausmerzung der schlechten Erbelemente ausgehen, so z. B. *Géza von Hoffmann*, *Wilhelm Schallmayer*, *Wilhelm Strohmayr*, *Fritz Lenz*. Auch die Vorkämpfer auf dem Gebiete der Kriminalistik, wie Professor *Georg Aschaffenburg*, sind warme Befürworter einer staatlichen Maßnahme zur Eindämmung der Geburten von verbrecherisch Veranlagten, Geistesschwachen und Geisteskranken. Selbst der Leipziger Oberreichsanwalt *L. Ebermayer* glaubt angesichts der Wucht der Tatsachen trotz anfänglicher Abneigung die Sterilisierung Minderwertiger nicht mehr bekämpfen zu sollen⁹. Vor dem Kriege hatte er sie noch als eine „krasse Negierung“ des Selbstbestimmungsrechtes, also als eine juristische Ungeheuerlichkeit fast mit Entrüstung abgelehnt.

2. Die Methoden der Unfruchtbarmachung.

Worin besteht die künstliche Unfruchtbarmachung? Es gibt im ganzen zwei Methoden, eine blutige und eine unblutige.

a) Bei den männlichen Patienten wird durch einen kleinen chirurgischen Eingriff in den Genitalapparat der Weg zwischen den Keimdrüsen und der Vorsteherdrüse unterbrochen; der beiderseitige Samenkanal, das vas deferens wird durchschnitten, unterbunden und dadurch ungangbar gemacht. Die Folge ist, daß die Patienten zwar alle anderen Geschlechtsfunktionen unverändert beibehalten, daß aber der Samen nicht mehr zum natürlichen Ausgang gelangen kann, sondern im Innern der Gewebe resorbiert wird. Der ärztliche Eingriff

⁹ *L. Ebermayer*, Arzt und Patient in der Rechtsprechung, Berlin 1924, 257—261.

dauert 5 bis 10 Minuten und kann bei Lokalanästhesie fast schmerzlos vorgenommen werden. Nach Angabe der Chirurgen sollen die Patienten alsbald wieder an ihre Arbeit gehen können und sich später dauernden Wohlsseins erfreuen¹⁰.

b) Bei der Frau ist die Operation schwieriger¹¹, weil die Öffnung der Bauchhöhle notwendig ist. Der Eingriff wird auch per colpotomiam gemacht, was aber ebenso gefährlich ist, besonders weil Nachblutungen nicht ausgeschlossen sind. Die Frau muß narkotisiert werden: es sind also die bekannten Gefahren bei Unterleibsoperationen und Narkosen, besonders für Herzleidende, vorhanden. Doch soll die Sterblichkeit nicht über 1 bis 2 Prozent betragen. Die Operation dauert etwa 45 Minuten; die beiderseitigen Eileiter werden durchschnitten und unterbunden. Menstruation und Geschlechtsleben bleiben meist normal. Die Lage von sterilisierten Männern und Frauen gleicht fast vollkommen derjenigen von Männern, die durch eine Nebenhodenentzündung, bzw. von Frauen, die durch Verwachsungen der Eileiter unfruchtbar geworden sind.

Die Operation heißt beim Manne Vasektomie oder Samenleiterschnitt, bei der Frau Tubenresektion oder Eileiterschnitt, auch Salpingektomie¹².

Den beiden blutigen Verfahren haften zwei Mängel an: Erstens sind sie schmerzlich und gefahrvoll, wenigstens beim Weibe. Zweitens sind sie nicht leicht wieder gut zu machen. Die Anastomosis, das heißt die Wiedereröffnung der versperrten Samenwege und somit die Wiederherstellung der Fruchtbarkeit ist eine heikle und unsichere Sache¹³. *Grotjahn* sagt¹⁴: „Das, was uns aber diese Methode hauptsächlich verwerfen läßt, liegt in der unwiderruflichen Dauer der Sterilisation. Es ist unmöglich, die Sperre wieder aufzuheben.“ Ähnlich äußert sich der Direktor der Kölner Provinzialfrauenklinik Professor *Fritz Frank*. Für viele Fälle erscheint aber aus medizinischen, psychiatrischen oder rein menschlichen Gründen gerade die temporäre Sterilisierung wünschenswert.

¹⁰ Vgl. *Capellmann-Bergmann*, Pastoralmedizin¹⁹, Paderborn 1923, 57; *Sharp*, Severing of the Vasa Deferentia, p. 413, zit. v. *G. v. Hoffmann*, a. a. O., 41 f.; vgl. *Boeters* in der Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Lehrerzeitung, Nr. 28 (August 1924), 214.

¹¹ Vgl. dazu *Döderlein-Krönig*, Lehrbuch der operativen Gynäkologie, 4. Auflage, Leipzig 1921, 374—383; *Boeters*, a. a. O.; v. *Hoffmann*, 72.

¹² Von Salpinges, das sind die Muttertrompeten, wie die Eileiter infolge ihrer Gestalt auch genannt werden.

¹³ Zu der Frage der Wiederherstellbarkeit der Zeugungskraft bei Sterilisierten vgl. Zeitschrift f. kath. Theologie, 35 (1911), 763; *G. v. Hoffmann*, a. a. O., 73, 209 u. Schriftenverzeichnis Nr. 773 u. 776. Für die Wiederherstellung bei der Frau siehe *Belser*, Über Tubensterilisation, Inauguraldissertation an der Med. Fakultät Zürich-Selnau, 1910, 34, wo er „dieser Wiederherstellungsmethode das Todesurteil spricht, weil sie eine gefährliche Relaparotomie verlangt, und weil die wenigsten Frauen geneigt sein dürften, zum zweiten Male einer in ihrem Erfolg durchaus unsicheren und dazu noch gefährlichen Operation sich zu unterziehen“. Vgl. *Wernz-Vidal*, Jus Canonicum, Tom. 5; Jus matrimoniale, Romae 1925, n. 233, adnotatio 80; *Döderlein-Krönig*, a. a. O., 376.

¹⁴ Geburtenrückgang und Geburtenregelung 65.

c) Darum geht man heutzutage immer mehr zu der unblutigen Methode, der Röntgen- oder Radiumbestrahlung über. Besonders *Manfred Fraenkel* hat auf dieses bequeme Verfahren aufmerksam gemacht¹⁵. Die Röntgenbestrahlung hat den Vorzug, daß sie zunächst keine Schmerzen verursacht, und daß die Unfruchtbarkeit je nach Wunsch nur für bestimmte Zeit, z. B. nur für die Dauer eines Jahres eintritt¹⁶. Dagegen sind die Nachwirkungen, besonders nach einer Dauerbestrahlung schlimmer; das Blut und die Drüsen erleiden Beschädigungen; bei Frauen hört die Menstruation auf, und meist kommen böse Ausfallserscheinungen nach Art eines frühen und malignen Klimakteriums¹⁷. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß sogar die etwaigen Kinder von röntgenbestrahlten Männern oder Frauen verkrüppelt oder degeneriert zur Welt kommen¹⁸. Andererseits ist der Erfolg nach der Röntgenbestrahlung noch unsicherer als nach chirurgischen Eingriffen. Es sind nach beiden Verfahren oft schon neue Schwangerschaften, insbesondere die gefürchteten, für Mutter und Kind gleich unheilvollen Bauchschwangerschaften eingetreten.

In den Röntgenlaboratorien wird eben erst daran gearbeitet, experimentell zu erproben, welche Mengen von Dosen abgegeben werden müssen, um ganz bestimmte Resultate der temporären Unfruchtbarkeit zu erzielen. Auch dürften mit dem Fortschritt der Röntgentherapie allmählich einige Schäden dieses Verfahrens gemildert oder vermieden werden.

Besonders wichtig ist, daß bei einigen Krankheiten, wie bei dem erblichen Veitstanz (der Huntingtonschen Chorea) und bei gewissen Arten von Epilepsie, die Röntgenbestrahlung zugleich zu Heilzwecken angewandt wird, so daß hier eugenische Zwecke und Therapie Hand in Hand gehen¹⁹. Nachdem *Abderhalden* auch bei gewissen Arten von Schwachsinn Zusammenhänge zwischen den Geschlechtsdrüsen und dem Gehirne festgestellt und durch Experimente dargestellt hat, daß sich mit dem Abbau der Gehirnzellen auch die Geschlechtsdrüsen abbauen, und umgekehrt, so könnte vielleicht einmal eine Zeit kommen, daß mit dem Wiederaufbau der Geschlechtsdrüsen, besonders nach dem System

¹⁵ *Manfred Fraenkel*, Über Unfruchtbarmachung von Verbrechern und Geisteskranken durch Röntgenstrahlen, Berlin 1920.

¹⁶ Vgl. die Experimente von *Schinz*, in: Strahlentherapie 17, 573; *Döderlein-Krönig*, a. a. O., 383.

¹⁷ Über die schädlichen Folgen der Röntgenkastration vgl. *Halban-Seitz*, Biologie und Pathologie des Weibes, II, Berlin und Wien 1924, 370 ff.; *Küstners* serologische Untersuchungen in Med. Klinik, 20, 2 (1924), 951; ferner *Sellheims* Beobachtungen in der Münchener Med. Wochenschrift, 70, 2 (1923), 1406.

¹⁸ Vgl. die Untersuchungen von *Naujoks* in Zeitschrift f. Geburtshilfe u. Gynäkol. 86 (1923), 638—653; *Fr. Lenz*, in *Halban-Seitz*, Biologie und Pathologie des Weibes, I, 849, 859, 864 f.; vgl. auch Med. Klinik, 20, 1 (1924), 657.

¹⁹ Vgl. *Manfred Fraenkel*, Röntgenstrahlen und Epilepsie, im Gynäkol. Zentralbl., 1923, 265—267; *G. Ewald*, Psychische Störungen des Weibes, in *Halban-Seitz*, a. a. O., V, 154 f.; vgl. die Studien von *Entres*, Zur Klinik und Vererbung der Huntingtonschen Chorea, Berlin 1921.

Steinach in Wien, also durch Neubelebung der sogenannten Pubertätsdrüsen mittels Röntgenstrahlen auch ein Aufbau der erkrankten Gehirnzellen und damit eine Besserung der *Dementia praecox* und wenn nicht eine Heilung des jugendlichen Irreseins selber, so doch eine Verhinderung der vollständigen Verblödung erreicht werden kann²⁰.

3. Unfruchtbarmachung und katholische Moraltheologie.

Die meisten katholischen Moraltheologen verhalten sich bisher gegen die Sterilisierung Geisteskranker vollständig ablehnend²¹. Nur wenige sind für staatliche Unfruchtbarmachung, so in Amerika *P. Th. Labouré*, Professor am Seminar in San Antonio, Texas; der Mediziner *Dr. O'Malley*; unter gewissen Einschränkungen auch *P. Donovan*, Professor der Moral am Franziskanischen Kolleg, das der Universität Washington angegliedert ist. In Italien tritt für die Erlaubtheit der Vasektomie der Professor der Pastoraltheologie *Dr. med. Augustin Gemelli* ein²². In Deutschland befürwortet neuerdings der bekannte katholische Bevölkerungspolitiker und Sozialhygieniker Obermedizinalrat *Dr. Joseph Graßl* die „staatliche Sterilisierung bei dauernd Geisteskranken, bei denen die Krankheit so stark ausgeprägt ist, daß sie das Wesen der Zeugung und der daraus folgenden Familie nicht verstehen“ (frdl. briefliche Mitteilung).

a) Einig sind alle katholischen Moraltheologen in der Bejahung der sittlichen Erlaubtheit einer Operation, die rein zu Heilzwecken ausgeführt wird, sei es, um das Leben zu retten oder um eine schwere Krankheit zu lindern, selbst wenn durch die Behandlung die Unfruchtbarkeit oder sogar die Unmöglichkeit, die Ehe auszuüben, die Folge wäre. Die Theologen nennen eine solche Operation eine indirekte Sterilisation, weil sie direkt die Heilung bezweckt und nur indirekt die Unfruchtbarkeit zur Folge hat. Eine Sterilisierung also, die ein bonum

²⁰ Vgl. die Versuche bei sechs Patienten der Psychiatrischen und Nervenklinik zu Königsberg in Preußen; *Archiv f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 64 (1922), 433, Anm. 1.

²¹ *Thomas J. Gerard* in *The Catholic Encyclopedia*, XVI, 39: „The prevalent teaching of Catholic theologians and physicians“; *derselbe*, *The church and Eugenics* (*Catholic Studies in Social Reform IV*), second edition, Westminster 1918, 27; *Herm. Muckermann*, *Kind und Volk*, 1. Teil: Vererbung und Auslese⁶⁻¹⁰, Freiburg 1922, 202—211; *derselbe*, *Biologische Grundlagen der Bevölkerungsfrage*, in *Martin Faßbender*, *Des deutschen Volkes Wille zum Leben*, Freiburg i. Br. 1917, 135 f.; *Franz Walter*, *Die Sozialhygiene in ihrem Verhältnis zur Weltanschauung und Ethik* (*Sozial-hyg. Abhandl. Nr. 5*), Karlsruhe 1921, 38; *J. Mausbach*, *Ehe u. Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre*, 4. Auflage, M. Gladbach 1925, 39—43; *V. Cathrein S. J.*, *Moralphilosophie*, 6. Auflage, Leipzig 1924, II, 437 f. In Deutschland ist bisher der einzige katholische Theologe, der die staatliche Sterilisierung nicht a priori verwirft, der Bonner Professor *Fritz Tillmann*, der in dieser Zeitschrift, I (1924), 157, auf die Bedeutung und den Ernst dieses Problems aufmerksam gemacht hat. Der Freiburger Professor der Moraltheologie *Franz Keller* nimmt, natürlich unter gewissen Kautelen, gegen eine staatliche Regelung des Problems auch eine wohlwollende Stellung ein.

²² *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 35 (1911), 68 ff.

physicum, nämlich die Gesundung des Patienten, nicht aber das malum physicum, die Beraubung der Zeugungskraft, intendiert, ist sittlich erlaubt²³.

b) Für probabel halten es die meisten modernen Moraltheologen, daß die Sterilisierung auch dann erlaubt ist, wenn sie zur Herabminderung des sexuellen Erethismus oder verbrecherischer Triebe vorgenommen wird, falls nämlich nachgewiesen werden kann, daß die krankhaften Triebe von physiologischen Erkrankungen der Geschlechtsorgane oder des sexuellen Drüsensystems herkommen. So schreibt *P. Vermeersch*²⁴: „Wenn ein Mann durch eine solche Operation von einer außergewöhnlichen und krankhaften Geschlechtslust geheilt werden könnte, dann glauben wir, daß die Operation sittlich einwandfrei ist, falls es nicht einen anderen, besseren Weg gibt. Wenn also wirklich jemand durch die Vasektomie zu einer richtigen Linderung seines Zustandes gelangen könnte, so, meine ich, können wir der Operation zustimmen.“ Zu Zeiten, da man die physiologischen Zusammenhänge zwischen Drüsenerkrankungen und Geschlechtslust noch nicht kannte, verwarfen allerdings die meisten Moraltheologen derartige Operationen mit der Begründung, daß die Sünden und der Wille zum Sündigen nur durch seelische, nicht durch chirurgische Heilmittel behoben werden können. So urteilen noch *Simar*, *Göpfert*, *Noldin* im Anschluß an das Wort des hl. Thomas von Aquin, mit dem er die Kastration zur Heilung der Libido verwirft: „Dem Seelenheil kann immer auf andere Weise als durch Abschneidung eines Gliedes geholfen werden, weil die Sünde dem Willen unterliegt. Darum ist es in keinem Falle erlaubt, ein Glied abzuschneiden, um irgendeine Sünde zu verhüten“²⁵.“ Freilich wissen wir heute, daß gewisse perverse und exzessive Geschlechtsanlagen nicht vom sündhaften Willen herkommen, sondern mit körperlichen Konstitutionsfehlern oder mit funktionellen Störungen des Gehirns bzw. des Drüsensystems zusammenhängen. Und da könnten an sich chirurgische Eingriffe wohl einen heilsamen Einfluß auf das sexuelle krankhafte Leben eines Menschen haben. Doch müssen solche Heilmethoden sorgfältig und kritisch nachgeprüft werden. Auch *A. De Smet*²⁶ bewahrt große Vorsicht und Zurückhaltung, obschon er die Sterilisierung sexuell

²³ Vgl. Thomas von Aquin, 2, 2, qu. 65, art. 1 ad 3; *Simar*, Lehrbuch der Moraltheologie³, Freiburg i. Br. 1893, 317; *H. Noldin*, De praeceptis¹⁴, Oeniponte 1923, n. 328, 5; *Otto Schilling*, Die Moraltheologie, Freiburg 1922, n. 225, n. 394; *J. E. Pruner*, Kath. Moraltheologie I³, Freiburg 1902, n. 522; *Koch*, Lehrbuch der Moraltheologie⁸, Freiburg i. Br. 1910, 256 f.; *Prümmer*, Sittl. Erlaubtheit einer gewissen chirurg. Operation, in Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz, 76 (1923) 670; *Artur Vermeersch*, Theol. moralis, tom. II, Rom-Paris 1924, n. 323; *Al. De Smet*, De sponsalibus et matrimonio⁸, Brugis 1920, n. 411; *Wernz-Vidal*, Jus matrimoniale, Romae 1925, n. 226.

²⁴ L. c. II, n. 323.

²⁵ *Thomas von Aquin*, a. a. O.; *Simar*, a. a. O., 317, Anm. 3; *Göpfert*, Moraltheologie, Paderborn 1898, II, 8; *Noldin*, l. c. II, n. 328, resol. I.

²⁶ *De Smet*, l. c., n. 441; vgl. Collationes Brugenses, 17, 543, sq.; vgl. dazu *Schmitt* in Zeitschrift f. kath. Theologie, 37 (1913), 913, 914 ff.

erethischer Psychopathen in der ärztlichen Privatpraxis möglicherweise für erlaubt erklärt: „Man hat an erotisch krankhaften Männern die angestrebte, also eine gute Wirkung beobachtet, insofern nämlich, als einerseits ohne Atrophie der Testikel die Erektibilität und Aktivitas in den sexuellen Drüsen anhält, anderseits aber die Samenausscheidung und dadurch auch die Kongestion nach dem Gehirn und der dadurch bedingte sexuelle Erethismus verringert wird. So scheint es denn, wenn nicht eine bessere Entscheidung erfolgt, gestattet werden zu können, daß die Operation an einem Manne, der abnorm und pathologisch erotisch veranlagt ist, vollzogen werden kann. Denn die Operation kann so beurteilt werden, daß sie unmittelbar auf das bonum totius corporis abgezielt ist, wozu nach unserer Lehre sogar eine Verstümmelung möglicherweise ausgeführt werden darf.“

Allerdings legt uns der heutige Stand der medizinischen und psychiatrischen Forschung gerade auf diesem Gebiete besondere Vorsicht nahe. Die Heilbehandlung des sexuellen Erethismus durch den Samenleiterschnitt ist eine sehr unsichere Sache. Mehr als einer mußte über diese Art von Heilbehandlung perverser oder hypererotischer Männer und Frauen das Wort nachsprechen, das *Géza von Hoffmann* über die Heilversuche in Amerika sagte²⁷: „Die Unfruchtbarmachung der Männer brachte eine Enttäuschung.“

c) Ganz enig dürften alle katholischen Moraltheologen darin sein, daß jede direkte Sterilisierung aus privater Autorität verboten ist. Direkt ist die Sterilisierung dann, wenn sie nicht zu Heilzwecken, sondern direkt zum Ziele der Zeugungs- bzw. Empfängnisverhütung vorgenommen wird; aus privater Autorität geschieht sie dann, wenn sie in der ärztlichen Privatpraxis ohne Bevollmächtigung oder Beauftragung durch eine höhere Macht vollzogen wird. In diesem Sinne verwirft *Vermeersch* die Sterilisierung mit den Worten²⁸: „Ganz und gar zu verurteilen ist die weibliche Kastration zu dem Zwecke, um danach den ehelichen Umgang ohne Gefahr einer schädigenden Gravidität ausüben zu können,“ ein Satz, der natürlich auch für jede andere Art unmittelbarer Unfruchtbarmachung gilt.

d) Eine durchaus andere, viel umstrittene Frage ist das Problem der Sterilisierung Geisteskranker auf Grund einer höheren Autorität, z. B. auf Grund von Staatsgesetzen zum Schutze der Gesellschaft. Im Rahmen dieser Zeitschrift können die schwierigsten Punkte dieses Problems nur berührt werden²⁹.

Als Voraussetzungen für die sittliche Erlaubtheit einer staatlichen Sterilisierung möchte ich vor allem drei nennen:

²⁷ *G. von Hoffmann*, Künstl. Unfruchtbarkeit nach den Erfahrungen der Vereinigten Staaten von Nordamerika, in dem Handbuch Künstl. Fehlgeburt und künstl. Unfruchtbarkeit, herausgegeben von *Placzek*, Leipzig 1918, 427.

²⁸ Theol. mor. II, n. 323; vgl. *Koch*, Lehrbuch der Moraltheologie, 608, Anm. 3.

²⁹ Ich verweise auf meine demnächst erscheinende ausführliche Arbeit über „Künstliche Unfruchtbarkeit bei Geisteskranken“, Bd. II der von *Franz Keller* herausgegebenen Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik, Freiburg i. Br., Herder.

Erstens: Die Tatsache der Vererbung muß gesichert sein³⁰, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch im speziellen Falle. Also nur wenn von einem bestimmten Ehepaare mit Sicherheit oder mit größter Wahrscheinlichkeit festgestellt ist, daß alle oder doch die meisten der zu erwartenden Kinder schwachsinnig, epileptisch, mit manisch-depressivem Irresein oder ähnlichen Geisteskrankheiten behaftet sein werden, könnte an eine staatliche Sterilisierung gedacht werden. Über die Gesetze der Vererbung beim Menschen klären uns am besten auf *Muckermann*³¹ und *Lenz*³²; speziell über Vererbung der Epilepsie: der Münchener Psychiater und Genealoge *Ernst Rüdin*³³; über Psychosen *Hermann Hoffmann*³⁴; über den erblichen Veitstanz der Oberarzt an der Irrenanstalt Eglfing bei München, *J. L. Entres*³⁵. Man muß wirklich zugeben, daß bei homozygotischen Ehepaaren große Vererbungswahrscheinlichkeiten vorliegen. Wenn sich, was nicht selten vorkommt, Schwachsinn mit Schwachsinn oder Schwachsinn mit Epilepsie paart, so gibt es in den meisten Fällen tiefunglückliche Kinder. Allerdings werden solche Fälle wissenschaftlich meist schwer schon im vorhinein festzustellen sein. Aber wenn auch nur in wenigen Fällen großes moralisches und soziales Elend verhütet werden kann, so hätte die gesetzliche Sterilisierung doch schon eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Einstweilen wird man sagen müssen, daß die wissenschaftliche Forschung, namentlich die genealogische Familienforschung in unsern Staaten noch nicht weit genug vorangeschritten ist, um in sehr vielen Fällen die Prognose auf einen degenerierten Nachwuchs stellen zu können. Nicht ganz mit Unrecht sagt der Psychiater *Bonhoeffer*³⁶: „Der Umkreis der Erkrankungen, bei denen mit erheblicher Wahrscheinlichkeit gesagt werden kann, daß eine Vererbung an die Deszendenten zu erwarten ist, ist gering. Es kommt in Frage bei der Kreuzung

³⁰ Vgl. dazu den Aufsatz *Tillmanns* über „Vererbung und Seelsorge“ in dieser Zeitschrift 1 (1924), wo auch Literatur über die Vererbungslehre angegeben ist und praktische Beispiele das moralische Elend der menschlichen Vererbung und Entartung beleuchten; siehe dort besonders die Beispiele von *Davenport* und *Weeks*, S. 156.

³¹ *Herm. Muckermann*, Kind u. Volk, erster Teil: Vererbung u. Auslese, Freiburg i. Br. 1922.

³² *Fritz Lenz*, Erblichkeitslehre und Rassenhygiene (Eugenik), in *Halban-Seitz*, Biologie u. Pathologie des Weibes, I, Berlin-Wien 1924, 803—868; vgl. *Baur-Fischer-Lenz*, Grundriß der menschl. Erblichkeitslehre u. Rassenhygiene, II³, München 1923.

³³ *Ernst Rüdin*, Der gegenwärtige Stand der Epilepsieforschung, in Zeitschrift f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie, 89 (1924), 368—382.

³⁴ *Hermann Hoffmann*, Ergebnisse der psychiatr. Erblichkeitsforschung endogener Psychosen seit dem Jahre 1900 unter besonderer Berücksichtigung des manisch-depressiven Irreseins und der Dementia praecox, in der Zeitschrift f. d. ges. Neurol. u. Psychiatrie, Referate, 1919; derselbe, Die Nachkommenschaft bei endogenen Psychosen, Berlin 1921.

³⁵ *Jos. Lothar Entres*, Zur Klinik und Vererbung der Huntingtonschen Chorea, Berlin 1921 (Studien über Vererbung und Entstehung geistiger Störungen, herausgegeben von *Rüdin*, III, 7).

³⁶ Siehe die Besprechung von *Paula Heymann* in der Zeitschrift f. Schulgesundheitspflege und soziale Hygiene, 38 (1925), 43. Vergl. Klin. Wochenschrift 3, 1 (1924) 798—801.

zweier Schizophrener, zweier Schwachsinniger, zweier erblich Tauber und bei der Huntingtonschen Chorea. Bei Erkrankung auf diese Indikationen kommt der Unfruchtbarmachung eine nennenswerte praktische Bedeutung nicht zu, zumal gesetzlich nur die in den Anstalten untergebrachten Kranken zu erfassen wären. Die große Menge der Leichtkranken und -belasteten, die im Leben stehen und für die Fortpflanzung hauptsächlich in Betracht kommen, wären gesetzlich einer solchen Zwangsmaßnahme nie zu unterwerfen.“ Trotzdem muß ich nochmals betonen: Wenn nur in diesen wenigen Fällen schweres Unglück mit einiger Sicherheit verhütet werden könnte, so wäre schon viel gewonnen.

Zweitens: Es müßte ein Notstand des Staates vorhanden sein, d. h. die Zahl der Geisteskranken oder moralisch Irrsinnigen müßte so bedeutend sein, daß die Gesellschaft durch sie in Gefahr stünde und nicht mehr anders als durch die Maßnahme des chirurgischen Eingriffes bzw. durch die Röntgenbestrahlung sich einer noch größeren Entartung der Nachkommenschaft und damit des Untergangs erwehren könnte. Ob es solche Staaten gegenwärtig gibt, das müßte erst durch einzelne Untersuchungen erwiesen werden; jedenfalls hat die Zahl der Geisteskranken und Anlageverbrecher eine doppelte Bedeutung im Volkskörper, wenn durch einen Völkerring gerade die tüchtigsten Elemente des Volkes auf den Schlachtfeldern geblieben sind. Wäre nun in einem Staate ein sozialer oder moralischer Notstand nachweisbar, so würde dieser Notstand meines Erachtens einen so gewaltsamen Eingriff wie die Sterilisierung tatsächlich rechtfertigen. Hat der Staat in der Notwehr das Recht, Tausende gesunder Männer dem Tode auszuliefern, dann muß er gerechterweise im Notzustande auch einige hundert Männer oder Frauen operieren oder mit Radium- bzw. Röntgenlicht bestrahlen dürfen, damit sie den Staat durch eine neue unheilvolle Nachkommenschaft nicht ins Verderben stürzen können³⁷.

Drittens: Ehe ein Staat an die gesetzliche Sterilisierung Geisteskranker herantreten dürfte, müßten alle anderen Wege und Hilfsmittel erschöpft sein. Andere Wege oder Versuche zur Rettung wären Eheverbote, Erziehungs- und Strafmittel, Einsperrung, Deportation. Daß Eheverbote nichts helfen, hat schon Nordamerika gezeigt. Die Eheverbote werden von Geisteskranken nicht befolgt. Auch pflanzen sich moralisch verwilderte Menschen meist außerehelich weiter. Erziehung und andere positive Maßnahmen scheitern an erblich belasteten Geisteskranken und Irrsinnigen vollständig. Die Deportation, die unter anderen auch *Ebermayer*³⁸ fordert, läßt sich in Deutschland augenblicklich sicher nicht durchführen, da keine Kolonien da sind. Und die Einsperrung oder Zwangsasylieung kann, selbst wenn sie bestens durchgeführt würde, und wenn sie überhaupt möglich wäre, nicht jede Berührung der Inhaftierten mit Personen des anderen Geschlechtes hintanhaltend. Die psychiatrische Literatur

³⁷ Den Notstand des Staates fordert auch *De Smet*, I. c., n. 423, 2.

³⁸ *Arzt und Patient in der Rechtsprechung*, Berlin 1924, 258.

zeigt uns in erschütternden Beispielen³⁹, wie gerade durch den Besuch von Ehegatten oder durch zeitweisen Urlaub der Patienten in der Heimat neue Schwängerungen schwachsinniger Mädchen und Frauen vorgekommen sind. Durch Amnestie und allerlei Milderungen der in Zukunft zu erwartenden Verwahrungsgesetze werden immer wieder Vermischungen der Asylierten mit freilebenden Menschen ermöglicht werden; also wird der Hauptzweck, minderwertigen Nachwuchs zu verhüten, durch Asylierung allein durchaus nicht erreicht werden können.

Sollten diese drei Voraussetzungen in einem Staate gegeben, alle anderen Auswege und Hilfsmittel aber unmöglich sein, so ist es an sich denkbar, daß eine gesetzliche Maßnahme zur direkten Unfruchtbarmachung geisteskranker und moralisch irrsinniger Personen vom sittlichen Standpunkte aus nicht unter allen Umständen zu verwerfen wäre.

Der Hauptgrund ist dieser: Wenn ein Staat wirklich durch das Dasein von zahlreichen gefährlichen Keimträgern in seinem Gesamtwohl bedroht ist, so muß der Staat auch das Recht haben, ja dann hat er sogar die Pflicht, sich gegen die Gefahr zu wehren und alle geeigneten Mittel, selbst harte und gewaltsame, dagegen anzuwenden. Das *bonum commune* geht vor dem *bonum particulare*⁴⁰. Man sagt, die Entkeimung wäre ein zu schwerer Eingriff in das allerpersönlichste Recht eines Einzelmenschen. Aber das *bonum commune* rechtfertigt ja noch ganz andere Eingriffe in das Einzelleben, und zwar auch in das Einzelleben unschuldiger Menschen. Die Strafe ist schließlich in ihrem Wesen nichts anderes als ein „Mittel des sozialen Selbstschutzes des Staates“, wie *Schilling* sagt; zur Abschreckung und Besserung darf der Staat Missetäter der Freiheit, ja selbst des Kopfes berauben. Zu seinem Selbstschutz darf er Millionen der besten Söhne in der Schlacht dahin opfern; zu seinem Selbstschutz, nämlich zur Verhütung von Seuchen und Krankheiten, darf der

³⁹ Vgl. einige Fälle bei *Oberholzer*, Über Kastration und Sterilisation von Geisteskranken in der Schweiz, in *Jurist.-psychiatr. Grenzfragen*, Bd. 8, H. 1—3 (1911), 25—144. Unter Hinweis auf die Fälle 10 u. 12 sagt *Oberholzer*, S. 137: „Es wird Aufgabe der Zukunft sein, die möglichst frühzeitige Sterilisierung wenigstens bei dem moralischen Schwachsinn und der moralischen Idiotie durchzuführen.“ Vgl. auch die erschütternden Fälle von Schwängerung schwachsinniger Mädchen, die der katholische Tübinger Arzt *Stemmer* in der „*Caritas*“, 26 (1920/21), 74 ff., schildert. Seine Worte lauten: „Sie (die drei Mädchen) waren schwachsinnig und hatten kaum einen rechten Begriff davon, wie ein Menschenleben zustande kommt. Irgendwo, zwischen Dämmerung und Dunkel, war's geschehen; leichtsinnige Männer hatten sich in gewissenloser Weise die geistige Schwäche der Mädchen zunutze gemacht.“ Vgl. *Bleuler*, Frühe Entlassungen, in *Psychiatr.-neurolog. Wochenschrift*, 6. Jahrgang, 441; *Stengel*, Die Sterilisation der Frau, in *Archiv f. Psychiatrie u. Nervenkrankheiten*, 61 (1920), 492—542; und die Beispiele bei *Weber*, Kastration u. Sterilisation geistig Minderwertiger, in *Zeitschrift f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie*, 91 (1924).

⁴⁰ *Summa Contra Gentiles* 3, 146: „*Bonum commune melius est, quam bonum particulare unius.*“ Unter Hinweis auf die *Canones* 2215 und 2241 folgert daraus *Schilling*, *Moraltheologie*, n. 502: „Daher im Falle des Konfliktes: *privatio boni particularis!*“

Staat Impfgesetze erlassen; er darf unschuldige Kinder mit Kuhpocken infizieren und sie heftigen Fiebern, ja sogar der Lebensgefahr aussetzen. Also muß der Staat zu seinem Selbstschutze auch Geisteskranke und irrsinnige Verbrecher durch einen relativ nicht allzu harten Eingriff in ihren Genitalapparat bzw. durch schmerzlose Röntgenbestrahlung der Fähigkeit und Möglichkeit, Kinder zu erzeugen, berauben dürfen. Im Grunde genommen sind *De Smet*⁴¹ und *Prümmer*⁴² mit diesem Rechte der Gesellschaft, durch einen gewaltsamen Eingriff in das Zeugungsrecht Entarteter sich vor dem langsamen Untergang zu schützen, theoretisch einverstanden; sie bestreiten nur entweder die Notwendigkeit zu einer solchen Maßnahme, also den Notzustand der heutigen Staaten, oder sie bezweifeln die Zweckmäßigkeit des Verfahrens, oder sie befürchten mit *P. Albert Schmitt*⁴³ und anderen Übergriffe und Mißgriffe des Staates durch eine gesetzliche Sterilisierung; insbesondere erblicken sie darin einen Übergriff in die kirchlichen Rechte der Ehegesetzgebung⁴⁴.

Im Grunde genommen tut der Staat ausgesprochenen Geisteskranken kein Unrecht an, wenn er ihnen die Möglichkeit der Zeugung nimmt. Denn die Geisteskranken haben vom moralischen, ja zumeist sogar vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus ohnehin kein Recht, Kinder zu erzeugen, da sie deren Entstehung nicht verantworten und auch deren Erziehung nicht leiten können. Weil sie selber aber nicht Herren ihrer Triebe sind, muß ihnen die Gesellschaft behilflich sein, daß sie keine Kinder erzeugen können. Das geschieht teilweise schon durch Asylierung, die den Unglücklichen die Gelegenheit zur Zeugung benimmt. Da diese aber nicht ausreichend ist, so kann die Notwendigkeit näherrücken, den Geisteskranken sogar die Fähigkeit zur Zeugung zu nehmen, weil sie damit ein zu großes Unheil anrichten, das zur Vermehrung der Verbrechen und zur allgemeinen sittlichen Verwilderung der Gesellschaft allzuviel beiträgt; denn sie würden ohne Gewaltmaßnahmen Kinder in die Welt setzen, die schon im Keime verdorben sind, Verbrechensanlagen und sexuelle Perversitäten in sich tragen, die der Gesellschaft moralisch und sozial außerordentlich gefährlich werden. Irgendwelche Gewaltmaßnahmen muß also die Gesellschaft ergreifen, sei es nun Entmündigung und Absperrung oder Sterilisierung.

⁴¹ Vgl. *De Smet*, I. c., n. 423,2 und n. 424, wo er unter β die Möglichkeit bespricht, daß der Staat zu seiner Selbsterhaltung gezwungen sein könnte, mit Gewaltmaßnahmen die Zeugung degenerierten Nachwuchses zu verhindern. Ist *De Smet* auch aus anderen Gründen ein Gegner der Sterilisierung, so sehen wir hier doch die prinzipielle Anerkennung einer staatlichen Regelung im Notstande.

⁴² *Dom. Prümmer*, Sittliche Erlaubtheit einer gewissen chirurgischen Operation, in *Theol.-prakt. Quartalsschrift*, Linz, 76 (1923), 668—675, vgl. *Prümmer*, *Manuale theologiae moralis* ³ u. ³, Freiburg i. Br. 1923, n. 809.

⁴³ *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 35 (1911), 77 u. 759; vgl. *De Smet*, I. c., n. 440.

⁴⁴ So insbesondere *De Becker*, *Vermeersch*, *De Villers*, *Salsmans*, welche namens der Löwener Universität ein Gutachten dagegen abgaben. Siehe *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 35 (1911), 68.

Doch ich gehe zur Beantwortung des Kernpunktes unserer Frage über: Ist die gesetzliche Sterilisierung Geisteskranker ihrer Natur nach schlecht? Wenn sie eine in sich schlechte Handlung darstellen würde, so könnte sie niemals verteidigt werden; kein guter Zweck würde ein schlechtes Mittel heiligen⁴⁵. Auch die staatliche Autorität dürfte sich eines in sich schlechten Mittels nicht bedienen, auch nicht, um Gutes zu stiften.

Ich unterscheide bei dieser schwierigen Frage zwischen Theorie und Praxis. Theoretisch lautet die Fragestellung: Gibt es innere Gründe, die eine gesetzliche Sterilisierung an sich erlaubt machen könnten? Etwas anderes ist die praktische Frage, ob wohl irgendein Staat, z. B. Nordamerika oder Deutschland oder die kleine, von Patienten überfüllte Schweiz, in der gegenwärtigen Zeit einen Anlaß oder eine Berechtigung zum Erlaß eines solchen Gesetzes hat.

I. Theoretisch ist zu sagen: Sicherlich ist die private direkte Sterilisierung ihrer Natur nach eine schlechte Handlung. Denn sie beraubt ein Individuum eines hohen Gutes, nämlich der Zeugungskraft, schädigt und verletzt also seine körperliche Integrität aufs schwerste. Außerdem ist die Handlung in sich unsittlich und schlecht, weil sie das wichtigste Ziel des Geschlechtstriebes, nämlich die Kindererzeugung, direkt und dauernd oder doch für lange Zeit auf mechanischem Wege ausschalten will; sie ist infolgedessen als eines der radikalsten Antikonzeptionsmittel auf das schärfste zu verwerfen. Daran ist grundsätzlich festzuhalten.

Aber für die gesetzliche Sterilisierung Anormaler treten Gründe hinzu, die den Charakter der Handlung wesentlich umändern und dadurch die innere Unsittlichkeit der Handlung probablerweise ganz aufheben.

Der erste Grund ist ein medizineller. Als Schädigung einer Einzelperson verliert die Sterilisierung, wie allgemein anerkannt, ohne weiteres ihren unsittlichen Charakter, wenn sie zur Heilung des Einzelkörpers dient. In diesem Falle überwiegt das intendierte bonum physicum das nur per accidens mitbewirkte malum physicum. Nun kann aber die Sterilisation auch für den ganzen Volkskörper medizinell wirken. Das trifft beispielsweise dann zu, wenn man die Entkeimung anwenden müßte, um den erblichen Veitstanz oder die genuine Epilepsie allmählich aus dem Volkskörper auszumerzen. Die Heilung des Volkskörpers steht entschieden noch höher als die Heilung eines Einzelkörpers. Dann würde die Sterilisierung einen ähnlichen Charakter erhalten wie etwa das Impfen mit Kuhpocken, das zwar den einzelnen Körper zunächst stark schädigt, aber den gesamten Volkskörper allmählich von der Pockengefahr zu befreien verspricht. Der medizinelle Charakter der Sterilisation würde also deren innere Schlechtigkeit auch dann aufheben, wenn die Maßnahme für den ein-

⁴⁵ Die Sätze, die *Thomas von Aquin* (S. theol. 2, 2, q. 64, art. 2) an den Anfang seiner Abhandlung über die Tötung der Verbrecher stellt, passen analog genau auf die Sterilisation: „Illud, quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet ... Sed occidere hominem secundum se malum est ... Ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere.“

zelen Körper schädlich, für den gesamten Volkskörper aber heilsam wirken sollte. Dann wäre sie genau so zu rechtfertigen, wie *Thomas von Aquin* die Todesstrafe an Verbrechern, z. B. an Dieben, rechtfertigt⁴⁶, trotzdem doch sicherlich die Todesstrafe ihrer Natur nach eine weit schlimmere Sache ist als die Sterilisation, besonders wenn die Tötung, wie beim Diebstahl, in keinem Sühneverhältnis zum Verbrechen steht. Thomas rechtfertigt sie aber gleichwohl mit dem Hinweis auf den medizinellen Charakter einer solchen Maßnahme für den gesamten Volkskörper mit den Worten: „*Omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.*“ Und er begründet seine Stellungnahme noch mit dem Hinweis auf 1 Kor 5, 6 bzw. Gal 5, 9: „*Modicum enim fermentum totam massam corrumpit,*“ was durchaus auch auf die Staatsgefährlichkeit der moralisch irren Sexualverbrecher und ähnlicher Gesellschaftsschädlinge zutrifft. Wenn also die Sterilisierung Geisteskranker oder endogener Verbrecher jemals als geeignete medizinelle Maßnahme für den Volkskörper notwendig werden sollte, so wäre ihr unsittlicher Charakter aufgehoben, wenn sie auf Grund öffentlicher Autorität verordnet würde. Ihre sittliche Erlaubtheit würde solange und insoweit andauern, als die medizinelle Notwendigkeit für das Volksganze andauern würde. Daran ist gar kein Zweifel, daß die Sterilisierung, rein theoretisch gesprochen, in zukünftiger Zeit ein wichtiges Mittel zur Bekämpfung von Geisteskrankheiten und, was für die Seelsorge besonders wichtig wäre, zur Bekämpfung des Verbrechenstums werden könnte. Es leuchtet aber ohne weiteres ein, daß nur die staatliche Autorität, niemals ein Privatmann, etwa ein privater praktischer Arzt, das Urteil darüber sprechen kann, ob die Sterilisie-

⁴⁶ A. a. O., Früher wurden große und kleine Diebe gehängt. Die spezielle Anwendung auf Diebe macht Kardinal *Cajetan* zu dieser Stelle. Dort finden sich auch die für unsere Frage wichtigen Sätze: „*Pars pernicioza tota abscindenda dicitur; et homo perniciosus communitati pars pernicioza subsumitur.*“ Ferner: „*Consequens est, ut quando salus bonorum exigit malorum occisionem (wir setzen dafür sterilisationem) occidendi (sterilisandi) sint; et quando non, non.*“ Vgl. dazu auch *Thomas von Aquin*, S. theol. 2, 2, q. 64, art. 2 ad 1, bzw. Kardinal *Cajetans* Kommentar ad 3: „*Ordinata namque caritas magis diligit commune bonum, quam vitam temporalem talis peccatoris. Et propterea praecisionem illius mavult quam perniciem communis boni.*“ Wenn Kardinal *Cajetan* das zugunsten der Tötung der Diebe anführt, warum soll es nicht auch zugunsten des staatlichen Eingriffs in die Zeugungskraft der anormalen Verbrecher gelten? Ausdrücklich verteidigt übrigens Thomas die gesetzliche Verstümmelung eines Schädlings als medizinelle Maßnahme für den Volkskörper in S. theol. 2, 2, q. 65, art. 1: „*Potest contingere, quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis.*“ Damit anerkennt Thomas die damals übliche gesetzliche Kastration.

rung für die Erhaltung und Gesundung des Volkskörpers notwendig ist. Darum bleibt nach katholischer Auffassung die private Sterilisierung aus sozialer oder rassenhygienischer Indikation ihrem Charakter nach immer schlecht und unter allen Umständen verboten, auch wenn die Sterilisierung Geisteskranker, wie in Nordamerika, als gesetzliche Maßnahme eingeführt würde; gerade so, wie die Tötung eines Verbrechers niemals Sache eines einzelnen Menschen werden kann, wenn sie auch für den Staat in gewissen Fällen um des Gemeinwohls willen erlaubt ist⁴⁷.

Der zweite Grund ist mehr ein rechtlicher und liegt in der Natur der Irrsinnigen. Bei der Behandlung der Einsperrung eines staatsgefährlichen Menschen nennt uns *Thomas von Aquin* einen Rechtsgrund, der auch bei der Beurteilung der gesetzlichen Sterilisierung angewendet werden kann⁴⁸. Thomas hält daran fest, daß es eine in sich schlechte Handlung ist, einen Menschen seiner Freiheit zu berauben, da die Bewegungsfreiheit, der freie Gebrauch der Glieder eines der höchsten Güter des Menschen ist. Gleichwohl glaubt Thomas die staatliche Einsperrung gemeingefährlicher Menschen mit den Worten rechtfertigen zu können (ad 1): „Homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere. Et ideo homo, qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.“ Und (ad 3) fügt er ausdrücklich hinzu: „Simpliciter aliquem includere vel ligare ad eum solum pertinet, qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius: quia per hoc impeditur non solum a malis, sed etiam a bonis agendis.“ Diese Sätze können mutatis mutandis auf die Berechtigung des Staates, gemeingefährliche Menschen zu sterilisieren, angewandt werden. Die Gesellschaft hat die Obsorge und die Verantwortung für die Geisteskranken und die irrsinnigen Verbrecher zu tragen. Zunächst müßte der Staat allerdings das Mittel anwenden, das den Menschen nur der Freiheit beraubt, also die Asylierung; denn die Beraubung der Freiheit erscheint allgemein, wenn auch nicht gerade dem einzelnen Irrsinnigen selbst, als das kleinere Übel gegenüber der Beraubung der Zeugungskraft. Und erst wenn bewiesen ist, daß die Asylierung versagt, sei es daß sie allein nicht ausreicht, sei es daß sie nicht durchführbar ist, könnte die obrigkeitliche Gewalt auch zur Sterilisierung schreiten. Jedenfalls hat der Irrsinnige, namentlich der moralisch irrsinnige Verbrecher das Anrecht auf die Zeugungskraft verloren, und die für ihn verantwortliche Gesellschaft hat das Recht, ihn auch mit Gewalt an deren Gebrauch zu hindern.

⁴⁷ Vgl. dazu S. theol., 2, 2, q. 64, art. 3: „Occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet, cui committitur cura communitatis conservandae: Sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.“

⁴⁸ S. theol. 2, 2, q. 65, art. 3.

Auch der dritte Grund liegt im Charakter der Irrsinnigen, ist aber mehr auf moralphilosophischem Wege zu suchen. Es gilt zu erweisen, daß das, was für einen normalen Menschen unsittlich ist, nicht auch für einen Geisteskranken unsittlich sein muß; daß auch die Vornahme einer Handlung zwar an einer geistig normalen Person sündhaft sein kann, aber daß gleichwohl dieselbe Maßnahme nicht unter allen Umständen sündhaft ist, wenn sie an einer geisteskranken Person vorgenommen wird; kurz, daß der geistig anormale, ja amoralische Zustand der Irren auch einen Ausnahmezustand auf moralischem Gebiete, also auch ein Ausnahmegesetz rechtfertigt.

Zunächst ist dabei ein schwerwiegendes Bedenken zu beseitigen. Die Sterilisation ist ihrer Natur nach unzweifelhaft schlecht, weil sie die Kindererzeugung hindert; was in einem solch fundamentalen, das Leben und die Sittlichkeit nahe berührenden Punkte gegen die Naturordnung verstößt, muß allgemein als unsittlich erscheinen und kann auch dem Staate nicht erlaubt sein. Demgegenüber habe ich ein Doppeltes zu sagen:

a) Der Einwand gilt vollkommen für die geistesgesunden Menschen, aber nicht für die geisteskranken. *Thomas von Aquin* sagt (2, 2, q. 64 art. 3 ad 3) zur Verteidigung der Todesstrafe sogar schon von geistesgesunden Verbrechern, daß sie ihre Menschenwürde verloren haben: „*Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm. (48, 21): Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis; et Prov. (11, 29) dicitur: Qui stultus est, serviet sapienti. Et ideo, quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam: peior enim est malus homo bestia, et plus nocet.*“ Das ist, Wort für Wort, analog auf den sittlichen Zustand der moralisch Irrsinnigen anzuwenden; sie sind unter die Stufe des Tieres gesunken. Das Tier lebt wenigstens noch nach Instinkten, sie nicht mehr; sie werden von dämonischen Trieben hin und her geworfen, und die Gesellschaft muß sich ihrer erwehren, wie man sich wilder Tiere erwehrt, mindestens durch Absperrung, und da diese nicht ausreicht, wäre die Gesellschaft selbst zur Kastration, nicht nur zur Sterilisation berechtigt.

b) Was im besonderen die Vereitelung des Kindersegens betrifft, so ist kein Zweifel, daß jeder Verstoß gegen die sittliche Ordnung, besonders gegen den natürlichen Zweck der Ehe, seitens der geistig Normalen eine schwere Schuld bedeutet. Und auch der Staat dürfte sich an einer solchen Schuld nie mit beteiligen. Aber bei Geisteskranken, von denen hier die Rede ist⁴⁹, ist die Natur-

⁴⁹ Erinnert sei nur an Haarmann, der immer wieder auf die Menschheit losgelassen wurde, obgleich er in den Irrenanstalten als das erkannt wurde, was er war, nämlich eine Bestie in Menschengestalt, schlimmer als ein Raubtier. Diesen Tiercharakter der gemeingefährlichen

ordnung ja längst durchbrochen; ihr ganzes Leben ist ein fortlaufendes oder doch selten unterbrochenes schamloses, bestialisches Sexualleben, das auch nach etwaiger Sterilisation sittlich weder milder noch strenger zu beurteilen ist. Denn solche Geisteskranke unterliegen in der Regel überhaupt nicht dem Sittengesetze. Man könnte höchstens einwenden: gegen solch tierische Gestalten ist die Sterilisierung nicht ausreichend, es muß gegen sie durch lebenslängliche Verwahrung, und falls diese nicht durchführbar ist, durch Kastration vorgegangen werden. Sie haben die menschliche Würde vollständig eingebüßt, und es muß gegen sie nach Art der Tiere eingeschritten werden. Die Kastration ist wohl ein ungemein harter und grausamer, an sich auch unsittlicher Eingriff, aber ihre Anwendung an irrsinnigen Verbrechern würde den unsittlichen Charakter verlieren, ebenso wie die Kastration von Tieren den unsittlichen Charakter verliert, obwohl auch sie ein schwerer Verstoß gegen die Naturordnung ist. Wenn durch eine solche Maßnahme die schwer gestörte sittliche und natürliche Ordnung sogar wiederhergestellt werden, und wenn damit unsagbares moralisches Elend verhindert werden kann, dann dürfte die Gesellschaft auch vor diesem Mittel nicht zurückschrecken. Es gilt dann sowohl für Sterilisation, wie für Kastration und für Asylisierung das Wort des Aquinaten, das er zur Verteidigung der Verstümmelung an menschenunwürdigen Verbrechern anführt (2, 2, q. 65, art. 1 ad 1): „Nihil prohibet, id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem: sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius, quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius, qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.“ Mit anderen Worten: Die Hinordnung der Sterilisation zur Aufrechterhaltung des bonum commune hebt die innere Unordnung und selbst den inneren Kontrast der Sterilisation zur Naturordnung und zur Ordnung der Sittlichkeit wieder auf. Also kann man nicht mehr von einer Unsittlichkeit der gesetzlichen Sterilisation oder Kastration sprechen, falls sie zur Aufrechterhaltung und Rettung der öffentlichen Ordnung und Sittlichkeit notwendig werden sollte.

Zum Schlusse dieser theoretischen Erwägungen weise ich noch auf folgendes hin: Alphons von Liguori und gerade die bedeutendsten alten Moraltheologen finden nicht ein Wort der Verurteilung der Kastration der Sängerknaben, wenn diese unter bestimmten Kautelen um des bonum commune willen, ja selbst um

Verbrecher unterstreicht der Kommentar des Kardinals *Cajetan* (zu q. 64, art. 2): „Homo perniciosus communitati ... in ordinem bestiarum transit.“ Man denke auch an die typischen Fälle, wie sie viele Psychiater, Kriminologen und Ärzte, z. B. *Krafft-Ebing*, *Moll*, *Belser*, *Oberholzer*, *Jörger*, *Dirksen* u. a. beschrieben haben. Die nähere Literatur wird in meinem Buche angegeben. Zur Beurteilung sittlicher Verfehlungen bei Psychopathen vgl. *Müncker* in dieser Zeitschrift, 2 (1925), 233—259; wo Unzurechnungsfähigkeit vorliegt, sind Eingriffe der Gesellschaft berechtigt.

des Broterwerbs willen vorgenommen wird. Alphons von Liguori stellt lediglich die strengere Ansicht, die diese Maßnahme mißbilligt, an die erste Stelle, die mildere Ansicht läßt er aber gleichfalls durch die Beweisgründe bewährter Autoren als probabilis vertreten⁵⁰. Das hätte der klassische Vertreter der Moraltheologie nicht tun können, wenn die innere Schlechtigkeit der Maßnahme eine absolute gewesen wäre. In diesem Sinne fasse ich auch das jahrhundertlange Schweigen der Päpste auf. Und ich bin überzeugt, daß die amerikanischen Bischöfe längst gegen die gesetzliche Sterilisierung öffentlich ihre Stimmen erhoben hätten, wenn sie nicht gewichtige Gründe für die sittliche Erlaubtheit der gesetzlichen Sterilisierung mindestens als beachtenswert gelten ließen.

II. Damit ist aber durchaus nicht die praktische Seite unserer Frage entschieden. Vielmehr würde jeder Staat ein schweres Unrecht, ja eine Kette von Verbrechen auf sich laden, wenn er voreilig und leichtsinnig eine so tief ins Naturleben, in die gesellschaftliche und die sittliche Ordnung eingreifende Maßnahme zum Gesetze erheben würde. Wir haben gesehen, welche Voraussetzungen erst erfüllt sein müßten, und es kann nicht genug darauf hingewiesen werden, daß ein etwa kommendes Gesetz die Sterilisierung Normaler unter keinen Umständen begünstigen dürfte, daß vielmehr jeder Mißbrauch unter strengste Strafen gestellt werden müßte. Und dazu wäre es heute allerdings die höchste Zeit, weil gerade die mißbräuchliche Sterilisierung normaler Menschen eine ungeahnte Ausdehnung angenommen hat.

Die Frage nach der Sterilisierung Geisteskranker ist also praktisch folgendermaßen zu präzisieren: Heute ist das Gesetz der Vererbung im einzelnen noch zu wenig erforscht; insbesondere steckt die genealogische Familienforschung noch zu sehr in den Anfängen, um sichere Prognosen einer Vererbung im Einzelfalle stellen zu können. Seitens der Medizin ist noch keine absolut sichere Methode der Entkeimung gefunden. Seitens der Jurisprudenz stehen der Maßnahme noch starke Bedenken entgegen. Und der bevölkerungspolitische Erfolg der gesetzlichen Entkeimung ist nach den amerikanischen Erfahrungen noch recht problematisch. Übrigens stünden augenblicklich der Ausführung eines etwa kommenden Gesetzes schwer überwindliche Schwierigkeiten, namentlich technischer, finanzieller und verwaltungsrechtlicher Art, entgegen. Die bloßen Paragraphen ohne geordnete Durchführung würden aber mehr Schaden als Nutzen verursachen. Insbesondere fürchten viele eine weiter steigende mißbräuchliche Sterilisierung Normaler. Auch sind die meisten heutigen Staaten wenigstens keiner augenblicklichen Gefahr durch verderbliche Rassenelemente ausgesetzt. Außerdem stehen vielen Staaten noch ganz andere Mittel und Wege offen, um den Gefahren der Rasseverschlechterung zu begegnen. Insofern ist eine gesetzliche Sterilisierung für den Augenblick wohl verfrüht.

⁵⁰ Theologia moralis, besorgt von Michael Haringer, 2. Auflage, Ratisbonae 1879, I. 3, tract. 4, n. 374.

Aber es kann für diesen oder jenen Staat die Zeit kommen, diese Frage gesetzlich zu regeln. Wenn alle Voraussetzungen erfüllt und alle Kautelen gegen Mißbrauch eingehalten werden, dann kann man nicht unter allen Umständen eine Sterilisierung erblich belasteter Geisteskranker oder entarteter Verbrecher verwerfen; denn an sich hat der Staat im Notfalle zu seinem Schutz auch das Recht der Gewaltanwendung. Er hat das Recht der Freiheitsberaubung und der Verstümmelung, also auch der Unfruchtbarmachung einzelner, selbst unschuldiger Untertanen, falls diese Mittel zum Wohle des Volksganzen notwendig werden.

Für die Theologie und Seelsorge hat das Problem der Unfruchtbarmachung Geisteskranker und verbrecherischer Scheusale sicherlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Wir wissen aus der psychiatrischen und kriminalistischen Literatur, welch namenloses moralisches und soziales Elend die Schwängerung einer einzigen schwachsinnigen oder geisteskranken Person für ganze Generationen nach sich ziehen kann. Wir leiden gegenwärtig an einer Art moralischen Notstandes unserer Gesellschaft. Jeder gesunde Volkskörper kann ein gewisses Maß von moralischen Untaten ertragen, sowie ein gesunder Körper einige Abszesse ertragen kann. Doch der heutige moralische Tiefstand geht bereits weit über dieses normale Maß hinaus. Der heutige Volkskörper leidet schon an tieffressenden Beulen und Geschwüren. Wir müssen wohl nicht eigens auf Sadisten wie Denke, Haarmann, Angerstein hinweisen. Nach amerikanischen Berichten haben sich die geistig defekten Menschen mit angeborenen Verbrechens- und Irrsinnsanlagen mehr als doppelt so rasch vermehrt wie die normale Bevölkerung⁵¹. In Deutschland ist eine Zunahme von Verbrechen nachweisbar und eine Zunahme von erblichen Geisteskrankheiten ziemlich wahrscheinlich⁵². In Abruzzengegenden gibt es asoziale Verbrechersippen auf dem Lande, die relativ bis zu dreißigmal soviel Verbrechen verüben wie die Bewohner anderer Gegenden mit normalen Erbanlagen⁵³. Da muß die Gesell-

⁵¹ *Hans W. Maier*, Die nordamerikanischen Gesetze 19. Tredgold hat für England gezeigt, daß die großen Familien schwachsinniger Menschen ein ernstes und sich beständig steigendes Übel sind. *Havelock Ellis*, Geschlecht und Gesellschaft, II, 315, Anm. 1. Über die bedrohliche Zunahme der Geisteskranken und Entarteten vgl. die Botschaft des Gouverneurs von Westvirginien im Jahre 1913 bei *G. von Hoffmann*, Die Rassenhygiene, 93.

⁵² Vgl. *Friedr. L. Gerngroß*, Sterilisation u. Kastration als Hilfsmittel im Kampfe gegen das Verbrechen. Diss. München-Freising 1913, 8; *Fritz Lenz*, Über die biologischen Grundlagen der Erziehung, München 1925, 35 f.; *Dirksen* in der Deutschen Zeitschrift f. öffentliche Gesundheitspflege, 1 (1924), 126; *Max Hackl*, Das Anwachsen der Geisteskranken in Deutschland, München 1904, 14 f.

⁵³ *Dirksen*, Asoziale Familien, in: Deutsche Zeitschrift f. öffentliche Gesundheitspflege, (1924/25), 90; dort wird über die eingeborenen Banditen von Ardena im ehemaligen Kirchenstaat berichtet: „Von 1875 bis 1888 war die relative Zahl der Straßenraube bei Ardena dreißigmal, die der Morde und Raubmorde sechsmal, die der Körperverletzungen siebenmal so groß wie in ganz Italien. Während in Deutschland 1882 bis 1887 auf 100 000 Einwohner ein Fall von Mord und Totschlag kam, betrug die jährliche Durchschnittsziffer für 1852 bis 1888 in

schaft eingreifen und muß, soweit es ihr möglich ist, alle Mittel anwenden, um ein weiteres Anwachsen der Verbrecherflut einzudämmen. Grundsätzlich können wir also alle staatlichen Maßnahmen begrüßen, billigen oder doch dulden, die dazu geeignet sind, die Entstehung neuer Ausgeburten von Verbrechern und Irrsinnigen, also von anormalen und amoralischen, im Keime verdorbenen Menschen zu verhüten, soweit nicht göttliche und menschliche Rechte verletzt, soweit nicht die ewigen Sittengesetze umgestoßen werden. Sterilisation normaler Menschen wäre sittlich verwerflich, Sterilisation Irrsinniger aber muß nicht unter allen Umständen unsittlich sein. Daß mit der Sterilisierung noch lange keine Regeneration unserer Rasse eintreten würde, so wenig wie durch andere negative Maßnahmen, darüber sind wir uns ja klar. Aber immerhin könnte viel schwereres Unheil verhindert und mancher verderbliche Keimträger wenigstens für die Zukunft, d. h. für die Zeugung einer weiteren unseligen Generation, ausgeschaltet werden. Zu einer wahren Wiedergeburt müßten allerdings noch ganz andere, positive Maßnahmen in Angriff genommen werden, wie sie etwa *Damaschke*, *Faßbender*⁵⁴, *Lenz*, *Muckermann*, unsere besten Bevölkerungspolitiker und Sozialethiker immer wieder fordern.

Artena 57! Es herrscht starke Inzucht. Von 4000 stehen jetzt (nur!) 100 unter Polizeiaufsicht. Zeugen werden gehängt oder am hellen Tage auf dem Marktplatz ermordet.“

⁵⁴ Siehe insbesondere *Mart. Faßbender*, *Des deutschen Volkes Wille zum Leben*, Freiburg i. Br. 1917, Herder.

Die Wallfahrt auf den Michelsberg bei Münstereifel zur Jesuitenzeit (1632–1773).

Von Prorektor Andreas Schüller in Boppard.

Die in der ganzen Eifel berühmte Wallfahrtsstätte auf der Riesenkuppe des Michelsberges, zur Pfarrei Schönau (Kreis Rheinbach) gehörig, erhebt sich 558 m über den Meeresspiegel. Frei schwebt der Blick über das Eifeler Bergland und über die reiche Ebene hin — bis zu den Türmen des Kölner Domes, bis zum Siebengebirge, bis zur Hohen Acht und zu den Schleidener Bergketten. Aus so weiten Fernen auch zogen einst die Wallfahrer den Berg hinauf. Die alte Kapelle brannte im Jahre 1836 nieder. Aber das alte spätgotische Chor mit seinem reichen Netzgewölbe erzählt in dem Neubaue heute noch von den früheren Jahrhunderten. Auch jetzt noch wird vom Pfarramte zu Schönau zur Hauptwallfahrtszeit die Michaelfestoktav auf dem Berge alljährlich feierlich begangen mit Sakramentspendung, täglichem Hochamte, mit Predigt, mit festlicher Prozession und Gottestracht bei der Schlußfeier. Der heilige Erzengel Michael wurde und wird auf dem Berge besonders verehrt als Kampfgenosse der Seele wider die Sünde, vor allem aber in den Nöten der Todesstunde; aber auch ruft das Landvolk zu ihm um die Vermittlung irdischen Segens, besonders um reiche Ernten; in erster Linie wird ihm auf dem Berge der Schutz der Haustiere empfohlen. Noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts pflegte¹ der Vorbeter mancher Prozession in das Ave Maria des Rosenkranzes das Stoßgebet einzuflechten: „Hellijer zank Mechel möt dem Schweat — Hou den Düüwel bos aan de Eat.“ Und das Volk hob ab: „Un satz im esu jar zo Liiv — Dat nit Stupp noch Stätz drvan bliiv.“

In Münstereifel bestand das einzige eigentliche Eifelkolleg der Jesuiten². In den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts bekundete die Gesellschaft Jesu in den Rheinlanden eine starke Vorstoßkraft. So wurde im Jahre 1625 auf Bitten des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm, des Stadtmagistrates und einiger Stiftsherrn auch zu Münstereifel eine Residenz gegründet; 1649 wurde sie zum Kolleg erhoben. Dieses zählte z. B. 1650 23 Mitglieder, nämlich 14 Priester, 3 Magister, 6 Laienbrüder. Ganz ähnlich erhielten sich Zahl und Zusammensetzung bis zur Aufhebung des Ordens im Jahre 1773. Schon im Jahre 1627 wurden die ersten Gymnasialklassen eröffnet. Die Anstalt überschritt selten die Zahl von 200 Schülern; sie blieb stets eines der kleinsten Vollgymnasien der Ordensprovinz. In jedem Herbst aber spielte sie vor den Honoratioren ihr „Drama“. Durch äußerst schlimme Zeiten der Verwüstung, der Seuchen, des materiellen und sittlichen Elendes wand sich das Kloster während des Dreißigjährigen Krieges und

¹ A. Wrede, Eifler Volkskunde, Bonn 1922, 66.

² B. Duhr, Gesch. der Jesuiten ... Freiburg 1913, II, 1, 118 ff. u. Regensburg 1921, III, 37 ff.; ferner Kölner Stadtarchiv, Jesuiten, 642–658 = Litterae annuae.

während der Kriege Ludwigs XIV. tapfer hindurch. Sobald es wieder in etwa aufatmen konnte, errichtete es 1652—1658 seinen Klosterneubau, dann folgte 1659—1668 die Kirche und endlich 1724—1727 der Schulbau. Die neue Kirche wurde dem Martyrer Donatus geweiht, dessen Reliquien kurz vorher übertragen worden waren. Aber auch das Patrocinium des hl. Michael, in dessen Kapelle (heute abgerissen) vorher der Jesuitendienst stattgefunden hatte, wurde noch weiterhin festlich begangen. Wie z. B. im Jahre 1699 auf Michaelstag in der Stadt unter freiem Himmel ein Altar errichtet war, so waren im Jahre 1716 an diesem Tage 54 fremde Gäste, meist Geistliche, vom Kolleg zu Tisch geladen. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts gab es im Kloster eine Sonntags- und eine Festtagspredigt, eine lateinische Predigt und eine Exhorte an die Armen. Meist wurden zwei Nonnenklöster seelsorgerlich geleitet. Man zählte damals in der Stadt selbst fünf Jesuitensodalitäten. Dazu kamen später noch manche Sonderandachten, z. B. 1723 die zehn Sonntage zu Ehren des hl. Xaverius, die Andacht zu den sieben Blutergüssen des Herrn und die zu den sieben Schmerzen Mariä. Es kamen hinzu die Todesangst-Christi-Bruderschaft, später die Herz-Jesu-Verehrung; es bestanden die Devotiones S. Ignatii, S. Xaverii, S. Aloysii und eine besondere Verehrung des hl. Donatus. Dauernd wurde an drei Stellen in der Stadt und in acht bis zehn Dörfern, die bis drei Stunden entfernt lagen, die Sonntagskatechese gehalten. Im Jahre 1680 führte ein Missionar in der Stadt und auf den Dörfern die Christenlehrbruderschaft Jesu, Mariä, Joseph unter dem Protektorate des hl. Xaverius ein. Hie und da wurden Einzelexerzitien erteilt, manchmal nur zwei, manchmal bis zu zehn im Jahre. Um das Jahr 1650 zählte man 9—10 000 Kommunionen im Jahre; im Jahre 1735 sollen es deren gar 40 000 gewesen sein. Dazu kamen — Seelsorgsexkurse weit ins Land hinein hatte es immer gegeben — seit 1704 eine dem Kolleg angegliederte Eifelvolksmission³. Das Gebiet dieser Eifelmission umfaßte ungefähr 140 Pfarreien. Es wirkten als Eifelmissionare anfangs einer, seit 1732 aber zwei Patres. Diese übten die fliegende Seelsorge aus und hielten, gleichzeitig für vier bis sechs Pfarreien, regelrechte Volksexerzitien ab, seit 1730 in der Segneri-Form. Die Patres persolvierten nun von der Fastenzeit bis St. Michael jährlich etwa 15 große Missionen von 5—14 Tagen. Der Winter war der allgemeinen Exkurs-tätigkeit gewidmet. Als Beispiel sei der Winter 1736 angeführt: Die Missionare unternahmen im Winter oft Exkurse von zehn Meilen in die Eifel hinein; sie erteilten einigen Herren der Kollegiatkirche viertägige Exerzitien, ebenso drei Jungfrauenklöstern, ferner den Gymnasiasten von Münstereifel. Ferner lag dem Münstereifler Kolleg (seit 1704 dessen Eifelmission) die Wallfahrtsseelsorge auf dem Michelsberge ob, von der wir nun eingehender sprechen möchten.

Die Michelskapelle und ihre Wallfahrt sind uralte⁴. Dicht vorbei führte

³ A. Schüller, Die Jesuiten-Eifelmission, Rheinisches Land 1922, Nr. 7/8, 251 ff.

⁴ J. Becker, Geschichte der Pfarreien des Dekanates Münstereifel, Bonn 1900. — J. Katz-

die römische Heeresstraße Bonn—Trier. Wohl haben hier schon die ersten Glaubensboten den Wodansdienst abgelöst. Wahrscheinlich das ganze Mittelalter hindurch wurde auf dem Michelsberge die heilige Messe gelesen, sicherlich aber war dies um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Fall, denn wir besitzen ein 1556 für diesen Wallfahrtsort geschriebenes Meßbuch. Die Kapelle gehörte den Herren von Manderscheid-Gerolstein-Blankenheim. Es zeugt von dem Seeleneifer und dem Ansehen der jungen Münstereifler Jesuitenresidenz, daß im Jahre 1632 Graf Johann Arnold ihr die Michelskapelle samt einigen anliegenden Gütern als Eigentum übertrug. Nun setzt die Jesuitenseelsorge auf dem Michelsberge ein.

Zum Jahre 1632 berichteten⁵ die Jahresbriefe der Münstereifler Residenz: Die Berge der Eifel liegen etwas vom Kriegsschauplatze abseits. Die Unsrigen bereisten das schaurige Berg- und Waldland. ... In hohem Maße förderte der Graf von Gerolstein die Religion. Er übergab nämlich den Unsrigen die Kapelle auf dem hochragenden und in der ganzen Eifel durch seine Wallfahrten berühmten Michelsberg. Jedes Jahr ziehen dorthin ungeheure Volksscharen; sie hören dort Predigten, beichten und singen dem Heiligen ländliche Lieder. Bald schon gründeten die Jesuiten auf dem Berge für die Wallfahrer eine Michaelbruderschaft, die u. a. im *Catalogus brevis* des Jahres 1655 erwähnt wird⁶. In der Kirche wurde ihr Wohltäter, der Freund der Münstereifler Jesuiten, der Amtmann Friedrich von Golstein im Jahre 1687 bestattet; „ein Liebhaber dieser Stätte (war er) und im Leben und nach dem Tode ihr Wohltäter“, so steht auf dem Grabstein⁷. Die Seelsorge wurde *excurrando* von der Münstereifler Niederlassung aus versehen. Unter den vielen Prozessionen ragte die der Stadt Münstereifel hervor. Den Kapuzinern⁸, die ihr beiwohnten, wurde z. B. für ihre Mühewaltung aus dem Stadtsäckel im Jahre 1619 ein Gulden gesteuert. Zur Pestzeit stellte man für diese „General-Prozession“ besondere Wachen aus, damit Wallfahrer aus verseuchten Gegenden nicht mit den Bürgern in Berührung kämen. Ein allerdings unzulängliches Mittel. So heißt es vom Jahre 1666 im Ratsprotokoll: „Die unter St. Michelsbergh gelegene Päß und Wegh ob periculum contagionis mit sicheren gewehrten Burgern besetzt und so lang verwahrt werden sollen, biß dahin hiesige Statt processionaliter ihre Andacht daselbst verrichtet.“ Eine Viehseuche⁹ vermehrte im Jahre 1682 nicht wenig die Zahl der Wallfahrer und die des

Jey, Geschichte der Stadt Münstereifel 2 Teile, Köln 1854. — *Chr. v. Stramberg*, Rheinischer Antiquarius III, 12, 677 ff.

⁵ *Reiffenberg*, II, Kölner Stadtarchiv, Jesuiten, 637.

⁶ *B. Duhr*, a. a. O.

⁷ *J. Katzfey*, a. a. O., I, 305.

⁸ *M. Scheins*, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Stadt Münstereifel, Köln 1894/95, 195 u. 321.

⁹ Alle Nachrichten, die nicht belegt sind, stammen aus den *Litterae annuae* des Münstereifler Kollegs, der Jülich-Bergischen Mission und der Eifelmission, Kölner Stadtarchiv, Jesuiten, 642—658.

Sakramentenempfanges auf dem Michelsberge. Jeden Freitag begab sich ein Pater aus Münstereifel zu Messe und Beichte dorthin. Besonders groß aber war der Zustrom in der Michelsoktav. Alles spielte sich dann im Freien ab. Im Jahre 1683 belagerten die Türken mit 160 000 Mann Wien, das von dem tapferen Grafen Rudiger von Starhemberg verteidigt wurde. Wie diese Schicksalsstunde des Reiches auch im äußersten Westen die Gemüter erregte, zeigt sich darin, daß wegen dieses Türkenkrieges sich auf dem Michelsberge (Michael, der Streiter Gottes und Schutzpatron des Reiches) ein ganz besonders großer Wallfahrtsbetrieb entfaltete. In diesem Sommer richtete das Münstereifler Kolleg auf dem Berge auch eine Sonntagskatechese ein, die auch aus entlegenen Orten scharenweise mit großer Heilsbegierde besucht wurde. An 400 Personen gewann der Pater hier für die Katechismusablässe. Meist hörte er am Katechismustage bis drei Uhr auf dem Michelsberge Beicht. Eine große Volksmenge geleitete ihn dann zu einem andern Orte, wo er dann ebenfalls Katechese hielt. Diese Katechesen auf dem Michelsberge wurden in den folgenden Sommern „zur größten Freude und zum Troste der Umwohner auf zwei Stunden“ hin fortgesetzt. Zum Jahre 1686 z. B. heißt es vom Münstereifler Kolleg: Wir machten oft Exkurse auf den Berg; ein großer Beichtbetrieb entfaltete sich dort; auch eine Prozession aus Köln kam an. Papst Alexander VII. verlieh im Jahre 1664 den Besuchern des Michelsberges am Feste des Erzengels einen vollkommenen Ablass; Papst Klemens XI. beschenkte im Jahre 1704 die Bruderschaft mit mehreren Ablässen¹⁰.

Im Jahre 1690 stiftete die Pfalzgräfin Maria Anna die Jülich-Bergische Jesuitenvolksmission, die ihren Sitz beim Kolleg in Düsseldorf hatte. Münstereifel und ein großes Eifelgebiet gehörten zu Jülich-Berg. Sooft die jülich-bergischen Missionare — anfangs waren es deren zwei — auf ihren Zügen in das Münstereifler Gebiet kamen, nahmen sie sich in ganz besonderer Weise des Michelsberges an. In andern Zeiten wurde die reguläre Pastoration vom Münstereifler Kolleg natürlich fortgesetzt. — Im Jahre 1693 hielten während der Michaelsoktav die jülich-bergischen Missionare mit ihrem Missionskarren auf dem Berge und versahen seelsorgerlich die Festpilger. Schon wieder im Jahre 1695 verweilten sie auf Einladung des Münstereifler Kollegs hin während der Festoktav vier Tage auf dem Michelsberge. Der Andrang der Wallfahrer war so groß, daß nicht alle Beichten gehört werden konnten; bis 3 Uhr nachmittags wurde die heilige Kommunion ausgeteilt. Im folgenden Jahre arbeitete die jülich-bergische Mission drei Tage auf dem Berge, 1699 teilte sie dort 1300 Kommunionen aus. Es wurde von ihr im Jahre 1704 sogar eine vollständige Volksmission von acht Tagen auf dem Michelsberge gehalten, wahrscheinlich unter freiem Himmel. So gewaltig groß war der Zustrom der Dörfer, daß täglich vier bis sechs Priester bis ein Uhr Kommunion austeilten mußten. Die Beicht-

¹⁰ J. Becker, a. a. O.

väter der Umgegend genügten nicht; es mußten noch zwei Jesuiten aus dem Kölner Kolleg zu Hilfe kommen. Es erschien in dieser Zeit auch ein in deutscher Sprache gedrucktes Büchlein der Michaelsodalität auf dem Berge. Darin war behandelt die Geschichte dieser Vereinigung; es wurden die Namen berühmter Mitglieder mitgeteilt, Gebete und deutsche Lieder. Die Kapelle „in den unfruchtbaren und schrecklichen Bergen“ galt bereits als sporadisch-außergewöhnliche Domäne der jülich-bergischen Mission, die alle paar Jahre von ihr beackert wurde. Die „meistens nicht nur gelehrten, sondern auch seeleneifrigen Pfarrer“ und die Patres des nahen Kollegs leisteten dann Hilfe. Jedesmal wurde dabei eine reiche Ernte eingebracht. — Zu gewöhnlichen Zeiten aber versahen, wie gesagt, nach wie vor die Münstereifler Jesuiten den Dienst auf dem Michelsberge. Im Jahre 1695 z. B. wurden hier von ihnen „einige tausend“ Beichten gehört.

Durch Urkunde vom 9. August 1704 stiftete und fundierte¹¹ die Witwe Elisabeth Gertrud von Palland-Gladbach bei dem Münstereifler Kolleg die oben schon gekennzeichnete Eifelmission. Abgesehen von seiner Missionstätigkeit hat nach der Stiftungsurkunde der Pater dieser Mission an neun Festtagen im Jahre auf dem Michelsberge Gottesdienst zu halten und Seelsorge zu pflegen. Es halfen zwar in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts noch hie und da, wenn sie gerade in der Nähe weilten, die Patres der jülich-bergischen Mission (wie z. B. 1706 sie mit einem Kölner Jesuiten), stets aber die Patres von Münster-eifel und die Pastöre der Umgegend. Der Rektor des Münstereifler Kollegs, P. Senerus, bat im Jahre 1710 den Erzbischof, er möge den umwohnenden Geistlichen die Aushilfe im Beichtstuhl auf dem Michelsberge gestatten, da die Jesuiten allein die Arbeit nicht bewältigen könnten¹². Die eigentlichen Verwalter und Versorger des Michelsberges aber waren von 1704 bis 1773 der und seit 1732 die beiden Eifelmissionare. Es bedeutete für sie, wie es öfter zum Ausdruck kommt, eine dornenvolle Aufgabe, stiftungsgemäß neunmal im Jahre ihre Missionstätigkeit zu unterbrechen und oft aus weitentlegenen Gebieten der großen kirchlich Kölner Eifel auf den Michelsberg zu eilen. Zum Jahre 1739 heißt es gar: Der (Missions-) Zyklus mußte 18 mal durch Arbeiten auf dem Michelsberge unterbrochen werden. Aber unter der ständigen Pflege der Eifelmissionare erfuhr die Wallfahrt auf dem Michelsberg bald einen mächtigen Aufschwung.

Sobald das Heiligtum einem bestimmten Missionar, der, wie es in den Berichten einmal heißt, es als sein Tusculum betrachtete, ständig unterstand, setzt sofort eine energische Bau- und Ausstattungsfürsorge ein. Zunächst wurde das Wohngebäude für die Patres bei der Kapelle neu errichtet. Es enthielt im unteren Geschoß Küche, Vorratskammer und das Schlafzimmer für den Laienbruder. Im ersten Stockwerke lagen der Speisesaal und noch zwei Schlafkammern.

¹¹ K. Füssenich, Die Volksmission in den Herzogtümern Jülich und Berg. Annalen vom Niederrhein, Jahrgang 78 (1904), 117 ff.

¹² J. Becker, a. a. O.

— Sodann konnte man an das Heiligtum selbst denken. Im Jahre 1707 erhielt die Kapelle einen neuen Hochaltar. Im oberen Felde desselben war die Dreifaltigkeit dargestellt. Darunter stand der Erzengel Michael als Drachentöter. Die neun Chöre der Engel nahten sich von beiden Seiten, um ihn ob des Sieges zu beglückwünschen¹³. Im folgenden Jahre wurde sodann in der Kapelle ein vergoldeter Nebenaltar errichtet. Wir werden uns diese Altäre in dem schweren, noch etwas kriegerisch anmutenden Barock vorstellen müssen. Auch den Künstler dieser Altäre können wir vermuten. Höchstwahrscheinlich fertigte sie an der Jesuitenlaienbruder Jakob Schmidt aus Schuld (heute Kreis Adenau), geboren im Jahre 1668, gestorben im Novizenhaus zu Trier im Jahre 1743, also 75 Jahre alt. Er trat im Alter von 36 Jahren, also im Jahre 1704, in den Orden ein. Von Beruf war er Bildschnitzer. In seinem Nekrologe heißt es: In vielen Häusern der Provinz, im Novizenhause, an andern Orten, so vorzüglich auf dem Michelsberge, hat er Denkmäler seiner Kunst hinterlassen. Wohl kaum hätte man sich nach 36 Jahren noch der Kunstwerke des Frater Jakob Schmidt auf dem Michelsberge erinnert, wenn diese nicht umfangreich und, wenigstens in den Augen der Zeitgenossen, bedeutsam gewesen wären. — Im Jahre 1719 wurde der Platz um die Kapelle, der mit Bäumen bepflanzt war, mit Steinplatten belegt. Da die Kapelle an den Hauptwallfahrtstagen kaum den sechsten Teil der Pilger fassen konnte, wurde hier unter freiem Himmel der Gottesdienst gehalten. Dieser Platz vor der Kapelle wurde mit einer festen, 400 Fuß langen, steinplattbedeckten Mauer umgeben. Hier oder außerhalb der Mauer fand auch eine Art Jahrmarktsgetriebe statt, wohl mit Schenkstätten und Kaufbuden. Im Jahre 1719 hören wir, daß die Bauern bis zur völligen Betrunktheit den Branntwein bis in den späten Abend hinein heruntergossen, daß dann unerträgliche Ausgelassenheiten, Unehrexbietigkeiten, Streit und Unzucht entstanden: die Patres riefen gegen diese Ausschreitungen an heiliger Stätte den weltlichen Arm zu Hilfe. — Zum Bau und zur Ausstattung an und in der Kapelle flossen den Patres zuweilen außerordentliche Geschenke zu, z. B. 1720 70 Rthr., 1730 von einer Kölner Jungfrau 50 Rthr., 1736 waren es ebenfalls 50 Rthr. Im Jahre 1730 wurde der dem Einsturz nahe Turm der Kapelle erneuert. Eine rege Tätigkeit entfalteten die Missionare seit den dreißiger Jahren. An der Südseite der Kapelle findet sich heute noch ein Heiligenhäuschen, über dessen Türbogen man die Jahreszahl 1733 liest. In diesem Jahre wurden nämlich sieben Stationen von den sieben Schmerzen Mariä den Berg hinaufgeführt. Die letzte Station endigte in dieser Kapelle, in der auch Messe gelesen werden konnte. Viel Volk betete in dem neuen kleinen Heiligtume stundenlang mit ausgebreiteten Armen. In dieser Zeit regten Eifers (1734) wurde die Michelskapelle durch drei neue Gemälde und eine Statue bereichert. Eines der Bilder stellte das Fegfeuer dar. Die in der ganzen niederrheinischen Jesuitenprovinz damals blühende Andacht durch die Allerseelenoktav hindurch nahm nämlich in diesem Jahre auch auf dem Michelsberge ihren Anfang. Sodann

¹³ J. Katzfey, a. a. O.

wurde im Jahre 1736 am Feste Kreuzerfindung feierlich eine Partikel des heiligen Kreuzes auf den Michelsberg übertragen; an 6000 Menschen hatten sich angesammelt. Der Dekan der Münstereifler Kollegiatkirche, Herr Altenkirchen, trug die Reliquie in der Festprozession auf den Berg. Römische und kölnische (erzbischöfliche) Zeugniszettel über die Echtheit der Reliquie wurden unter das Volk verteilt. Wie stark die Wallfahrt angewachsen war, geht daraus hervor, daß sich im Jahre 1738 auf dem Michelsberge 17 Beichtstühle befanden, die vom frühesten Morgen bis drei Uhr nachmittags belagert waren; die beiden Eifelmissionare, andere Jesuiten aus Münstereifel und alle Nachbarpastöre beteiligten sich am Beichthören. Schon im Jahre 1742 tauchte der Plan auf, die vor Alter verfallende Kapelle neu aufbauen zu lassen; endlich heißt es 1748: „In diesem Jahre ist die Kapelle auf dem Berge fast neu erbaut worden;“ durch die Neuerrichtung des Schiffes zeigte sie ein frisches Angesicht. Es ist noch nebenbei vermerkt, daß zwei Jahre danach das Wallfahrtsheiligtum für zwölf Gulden ein neues Ziborium erhielt. Fast ein Jahrhundert hindurch war unser Land durch furchtbare Kriege verwüstet, verödet und zerrissen. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts atmete es nach und nach wieder auf. Ungetrübte und ruhige Entwicklung folgte. Es war die Zeit, da allenthalben die Zahl der Landbevölkerung sich verdoppelte, da fast überall die Dorfkirchen wenigstens im Schiff neuerbaut oder erweitert, dann mit dem schweren, aber doch lebhaft redenden Barock ausgeschmückt wurden. So auch unser Bergheiligtum. — Auf Jahrzehnte hin hatte nun die Kapelle Ruhe. Erst das leichtfüßige Rokoko ließ die schwere Barockart als veraltet empfinden. So wurde im Jahre 1771, also kurz vor Schluß der Jesuitenzeit, die Michelskapelle wiederhergestellt und im Zeitgeschmacke verschönert, d. h. die Altäre und das Epitaphium des Herrn von Golstein wurden vor allem in damals ansprechender empfundene Farben gesetzt, hie und da mit Gold durchwebt.

Die Bruderschaft auf dem Michelsberge blühte alle Zeit hindurch; so brachte ihr das Jahr 1705 2000, das Jahr 1706 509, das Jahr 1707 1200 neue Mitglieder. Im Jahre 1733 erteilte Rom einen den verstorbenen Mitgliedern der Michaelsbruderschaft zuwendbaren vollkommenen Ablass. Das Archiv der Pfarrei Münstereifel¹⁴ bewahrt heute noch ein Bruderschaftsbuch vom Michelsberge aus dem Jahre 1732 auf. Später erwirkte der Eifelmissionar P. Heinrich Maybaum, ein geborener Münstereifler und besonderer Beförderer des Michelsberges, daß der schon lange für das Fest des Erzengels gewährte vollkommene Ablass auf jeden Tag der Oktav ausgedehnt werde.

Die Frequenz des Wallfahrtsortes in der Festoktav mag durch folgende Notizen beleuchtet werden: Im Jahre 1719 waren es in dieser Periode 3000 Wallfahrer, meist aus dem Kölnischen. Die Rheinbacher brachten damals eine große Kerze und stellten sie an die Stelle, die, obschon sie damals noch das Drei-

¹⁴ J. Becker, a. a. O., 236.

königenwappen trug, doch von den Kölnern seit vielen Jahren leergelassen worden war. Bei der großen Dürre hoffte man damals durch St. Michaels Fürbitte auf Regen. Ebenso wandte man sich an den Erzengel bei Viehseuchen. Dieses waren in den Augen des Volkes dessen Specifica. Beide Motive kehrten in späteren Zeiten mehrmals wieder. Die Pfarrei Tondorf pflegte alljährlich — im Jahre 1716 ist erstmalig davon die Rede — den Michelsberg zu besuchen, dann zog sie auch nach Barweiler zur Muttergottes, nach Remagen zum hl. Apollinaris, nach Zingsheim zum hl. Servatius und nach Langenfeld zum hl. Jodokus. Die Pfarrei Mutscheid wallte regelmäßig zum Michelsberge, nach Barweiler und nach Langenfeld¹⁵. So und ähnlich lautete der Wallfahrtsturnus mancher Eifelpfarrei kölnischen Chrisams. Im Jahre 1707 brachten viele Orte zur Auslösung eines Pestgelübdes (Pest gleich Seuche; die letzte wirkliche asiatische Bubonenpest wütete im Rheinlande 1666—1668) große Kerzen zum Michelsberge, z. B. Euskirchen; Wadenheim wallte mit seiner Gabe einen Weg von sieben Stunden. Im Jahre 1736 herrschte in Cuchenheim die Ruhr; ein auf dem Berge abgelegtes Gelübde brachte sie zum Erlöschen. Sonst werden die Namen der heranpilgernden Pfarreien, da sie den Hörern der *Litterae annuae*, die in den Jesuitenniederlassungen bei Tisch vorgelesen wurden, doch kaum bekannt waren, leider nicht genannt. — Gewöhnlich fand (wie 1706) an den Tagen der Michaelsoktav um sechs Uhr heilige Messe mit Rosenkranz, andern deutschen Gebeten und Gesängen statt. Um neun Uhr war feierliches Hochamt mit Choralgesang und Predigt. Danach fand festliche und glänzende Prozession mit sakramentalem Segen an vier Stationen statt. Dabei wurde u. a. von vier Jungfrauen eine Statue des hl. Michael, wie er den Drachen tötet, mit Seidengewändern und darüber mit einem Panzer bekleidet, rundgetragen. Nachdem es zwei Eifelmissionare gab (seit 1732), wurden dann auf dem Berge täglich zwei Predigten gehalten. Zwischendurch wurde vom frühesten Morgen, etwa vier Uhr, an bis gegen zwei oder drei Uhr nachmittags ununterbrochen Beicht gehört. — Im Jahre 1723 wurde der Michelsberg als „das sicherste Asyl der Eifel“ bezeichnet. In diesem Sommer weilten über 60 Prozessionen daselbst. Die Michaelsoktav hindurch waren von morgens vier bis nachmittags zwei Uhr die Beichtstühle mit vielen Priestern besetzt. Im Jahre 1729 weilten am Feste und an den Tagen der Oktav täglich 2000—3000 Menschen auf dem Berge. Im Jahre 1733 arbeiteten die beiden Eifelmissionare, die einzelnen Zeiten zusammengerechnet, zwei Monate beim hl. Michael. Am ersten Fastensonntage pflegte ihre Arbeit dort zu beginnen. In der Fastenzeit und im Frühjahr konnten die Patres (1753) wegen ihrer oftmaligen Arbeiten auf dem Michelsberge nur in dessen Nachbarschaft ihre Missionen abhalten. In diesem Jahre kamen in der Michaelsoktav auf dem Berge täglich zwei oder drei Prozessionen an, im Jahre 1761 jedoch wird während dieser Zeit von täglich neun bis zehn Prozessionen berichtet. Im Jahre 1706 wurden

¹⁵ J. Becker, a. a. O., 260 u. 623.

in der Michaelsoktav 4300 Kommunionen ausgeteilt; das Jahr über verließ nie ein Missionar den Berg, ohne täglich 600 Kommunionen gespendet zu haben; an jedem Tage der Oktav war Predigt und Beichtstuhlaushilfe durch das Münster-eifler Kolleg und durch die Nachbarpastöre. In der Festoktav 1707 hörten täglich 20 Priester Beicht, und es sollen rund 5000 Kommunionen ausgeteilt worden sein. Ähnliches wird vom Jahre 1747 berichtet. Im Jahre 1765 ist wieder von 5000 Beichten die Rede; es wurde in der Michaelsoktav unter freiem Himmel bis zwei Uhr täglich die heilige Kommunion ausgeteilt. Ähnlich 1772. Aus den Kommunikantenziffern ist zu ersehen, daß, besonders in der Festoktav, ein guter Teil der Kölner und wohl auch der Trierer Eifel auf den Michelsberg pilgerte. Wie im Jahre 1766 heißt es oft summarisch: Die beiden Eifelmissionspatres weilten oft im Jahre, besonders aber in der Festoktav auf dem Michelsberge; täglich hielten sie dort Predigt; zwei Jesuiten aus dem Münster-eifler Kolleg und drei bis vier Weltpriester unterstützten sie; die Menge der Pönitenten war kaum zu bewältigen; so viele Priester waren während der Oktav anwesend, daß in der Kapelle und dazu unter freiem Himmel dauernd bis nach zwölf Uhr Messen gelesen wurden. Noch ein Beispiel aus der letzten Zeit des Ordens: zum Jahre 1771 lesen wir: „Wegen der herrschenden Viehseuchen war der Michelsberg besonders stark besucht; viel Geld und große Kerzen wurden geopfert; in der Festoktav saßen täglich 13 Priester Beicht.“ Aus den 69 Jahren der Jesuiten-eifelmission (1704—1773) waren dies einige Beispiele der seelsorglichen Pflege ihres Lieblingsbeetes auf dem Berge während der Fastenzeit, an manchen Festperioden des Jahres, hauptsächlich aber in der Michaelsoktav.

Welche Eifelmissionare haben nun von 1704 bis 1773 auf dem Berge gewirkt? Wir wissen allerdings nicht, ob unsere Liste vollständig ist; jedenfalls aber ist sie es annähernd¹⁶. 1. *P. Adam Übelgün* aus Köln; er starb zu Neuß im Jahre 1707, 46 Jahre alt. Seine Reisen legte er meistens zu Fuß zurück. Während einer Seuche stand er in der Eifel Tag und Nacht den Kranken bei. 2. *P. Andreas Schallenberg*, geboren 1664 in Schardorf in der Erzdiözese Köln, gestorben 1738 im Novizenhause zu Trier. Er war auch in mehreren anderen Volksmissionen der Ordensprovinz tätig. 3. *P. Peter Speckart*, 1705. 4. *P. Anton Hüdigh*, 1671 zu Euskirchen geboren, 1743 zu Köln gestorben. Zwei Jahre war er Eifelmissionar. „Er hätte sich in der Eifelmission aufgerieben, wenn der Gehorsam ihn nicht abberufen hätte.“ Seine Nachfolger betrachtete er wie seine Söhne. Man könnte ihn Vater der Eifelmission nennen. 5. *P. Jakob Franzen* (1707—1709) aus Bernkastel. Große Mühseligkeiten erduldete er „in dieser durch ihre Kälte, durch ihre rauhen und zerrissenen Bergrücken schauerbaren Gegend“. Die Kälte war oft so stark, daß ihm die Tränen in den Augen zu Eis froren. Er sprach einfach, aber kraftvoll. Im Noviziate zu Trier starb er 1742. 6. *P. Franz Castenholz* aus Linz am Rhein (1709—1713); er starb schon 1714 zu

¹⁶ Neben den *Litterae annuae* die gedruckten Kataloge der Personen und Ämter in der Jesuitenprovinz.

Münstereifel, erst 37 Jahre alt. Alle Reisen, täglich 10—11 Meilen, legte er zu Fuß zurück, sein schweres Gepäck, die Missionsutensilien, Katechismusprämien usw. auf dem Rücken. Oft watete er bis an die Lenden im Schnee und fiel in Gräben. Im Schweiß gebadet begann er sofort nach seiner Ankunft die Mission.

7. *P. Johann Dürsfeld* (1714—1723), geboren 1679 zu Ober-Empt, gestorben 1752 zu Köln. Für die rohe und ungepflegte Eifeljugend gab er einen Katechismus heraus, der weite Verbreitung fand. 8. *P. Franz Kemper* (1724). 9. *P. Johann Stephani* (1725—1729). Er starb 1738 zu Koblenz. Er war voll glühendem Eifer und ein vorzüglicher Prediger. Lieber, so pflegte er zu sagen, wolle er Eifelmissionar als Philosophieprofessor am Dreikönigengymnasium zu Köln sein.

10. *P. Pantaleon Eschenbrender* (1730—1735), eine Zierde der Eifelmission, war 1689 zu Breidbach geboren, starb 1753 zu Köln. Er führte die Segneri-Methode in die Eifelmission ein¹⁷. Auf der Kanzel pflegte er sich zu geißeln. „Er kennt unsere geheimsten Gedanken,“ sagten die Bauern. Die Pfarrer betrachteten sein Wort wie ein Orakel. In einem Jahre beackerte er etwa 45 Dörfer. Gegen Ende September (Michaelsoktav) zog er sich in seine Klausur — wie er es nannte — auf den Michelsberg zurück. Im Winter wirkte er u. a. eifrig für die Ausstattung seiner Bergkapelle und für Bauten bei derselben. Auch als Schriftsteller trat P. Eschenbrender hervor.

11. *P. Josef Burscheid* (1733—1735), geboren 1699 zu Köln, gestorben 1758 zu Aachen. Infolge gewaltiger Anstrengungen in der Eifel, auch bei schlimmstem Wetter, zog er sich einen Blutsturz zu und mußte deshalb abberufen werden.

12. *P. Heinrich Koch* (1733—1737), geboren 1701 zu Eschweiler, gestorben 1768 zu Düren. 13. *P. Martin Deuren* (1737—1738). 14. *P. Johann Fibus* (1738). 15. *P. Nikolaus Körten* (1739—1750). 16. *P. Georg Molitor* aus Trier (1739—1740). Er starb 1743 zu Trier. 17. *P. Heinrich Heupgen* (1741—1743) aus Aachen. Da er über rüstige Körperkräfte verfügte, abgehärtet und beherzt war, wurde er nach seiner Ausbildung zunächst zum Eifelmissionar ernannt. „Drei Jahre hat er in diesem Amte geschwitzt und gefroren.“ Er starb 1772 zu Bonn.

18. *P. Petrus Schlink* (1744—1749), geboren 1708 zu Koblenz, gestorben 1761 zu St. Goar. 19. *P. Heinrich Lirtz* (1751—1760), geboren 1701 zu Rheinbach, gestorben 1760 zu Münstereifel. In seiner außerordentlichen Mäßigkeit bot er den Pfarrern und dem Volke ein leuchtendes Beispiel. Im Umgang war er klug, in der Rede vorsichtig, stets lag ihm die brüderliche Eintracht am Herzen.

20. *P. Hermann Brickwede* (1752). 21. *P. Hilgerus Rötgen* (1750 bis 1757), geboren zu Ollheim 1707, gestorben zu Münstereifel 1757, in seinem Berufe durch Ruhrkranke angesteckt. Auf seinen Missionsreisen war er bei den größten Anstrengungen mit der geringsten Unterkunft und Kost zufrieden.

22. *P. Heinrich Maybaum* (1758—1761), geboren zu Münstereifel 1715, gestorben daselbst 1767. Er war ein besonderer Beförderer der Michael- und der Donatusverehrung.

23. *P. Klemens Bacon* (1761—1765). 24. *P. Joseph Aldenbrück* (1760—1764),

¹⁷ Vgl. A. Schüller, a. a. O.

geboren zu Köln 1727, gestorben 1764 auf einer Mission an Lungenentzündung zu Holzweiler. Die Pfarrer nannten ihn einen wahrhaft apostolischen Mann, einen neuen Xaverius. Besonders seine milde, herzliche Art, mit den Büßenden umzugehen, wird hervorgehoben. 25. *P. Wilhelm Claasen* (1765—1767), geboren zu Jülich 1730, gestorben zu Münstereifel 1767. Sofort nach seiner Ausbildung zum Missionar „in den Eifelwäldern“ bestimmt, ließ er so die Zügel seines Eifers schießen, daß er bald zusammenbrach und an Schwindsucht starb. 26. *P. Caspar Sturm* (1767—1773). 27. *P. Johann Dorweiler* (1768—1773). — Die Missionare, von denen uns nur oder fast nur der Namen überliefert ist, sind wohl meist nach der Aufhebung ihres Ordens (1773) gestorben, so daß die brüderliche Liebe ihnen in den Eulogien der *Litterae annuae* keinen Gedenkstein setzen konnte. — Die Patres kamen meist als junge Männer in die Mission, vielfach direkt aus ihrem dritten Probejahr. Bei der Glut ihrer Seele, bei den unsäglichen Anstrengungen ihres apostolischen Berufes, bei den Strapazen besonders des damaligen Reisens in unwirtlichen Gebirgen — alles zu Fuß, schwer gepackt, bei dürftiger Unterkunft — rieben sich manche schnell auf, andere mußten bald zu körperlich leichteren Diensten versetzt werden. Könnten wir uns weiter mit diesen Eifelmissionaren und Hütern des Michelsberges befassen, so würden wir sehen, daß es schlichte, aber theologisch gut durchgebildete, markante und disziplinierte, vom Geiste ihrer Ordensexerzitien durchglühte Männer waren.

Im Jahre 1773 wurde der Jesuitenorden vom Papste aufgehoben. Damit hat natürlich auch die Tätigkeit der Jesuiten als solchen auf dem Michelsberge (1632—1773) ihr Ende erreicht. Wenngleich unsere Aufgabe also eigentlich erfüllt ist, so sei doch zum Schluß das Schicksal unserer Eifelwallfahrtsstätte bis zu ihrer Übergabe an die Pfarrei Schönau (1822) noch kurz gestreift. Nach der Aufhebung des Ordens blieben mehrere Exjesuiten als Welpriester beim Münstereifler Gymnasium tätig. Wie verhielt es sich nun nach 1773 mit der gestifteten und fundierten Eifelmission und mit ihrem Annexum, der Kapelle auf dem Michelsberge, die sich eines eigenen Vermögens von rund 626 Rthr. und ungefähr 64 Morgen Land erfreute? Die Vermögen des Gymnasiums, der Eifelmission und der Michelskapelle blieben einstweilen bestehen und ihrem Zwecke dienlich, wurden aber von der kurfürstlich pfälzischen Landesregierung zu Düsseldorf verwaltet. Die Eifelmission und die Versorgung der Michelskapelle nahmen in der alten Weise ihren Fortgang, und zwar, wie es scheint, durch ihre beiden letzten Patres, die jetzigen Welpriester Sturm und Dorweiler. Im Jahre 1781 aber wurden¹⁸ die Exjesuiten Schoenenbusch und Kamps als Eifelmissionare bestellt. Letzterer verharrte jedoch nicht lange in diesem Amte. An seine Stelle trat der Exjesuit Fabritius. Auch diesem war keine lange Wirksamkeit beschieden, denn er starb schon im Jahre 1788. Nun versah Schoenenbusch bis

¹⁸ J. Katzfey, a. a. O.

zum Einrücken der Franzosen im Jahre 1794 allein die Eifelmission mit der Bergwallfahrt¹⁹. Die Revolutionsregierung zog die Güter der Eifelmission und die der Michelskapelle ein. Hierdurch war der Untergang der nun mittellosen Eifelmission in der alten Form besiegelt. Um die Michelskapelle aber und um ihre Wallfahrtsseelsorge bemühten sich energisch der geistliche Direktor und die geistlichen Lehrer des Münstereifler Gymnasiums. Zwar gestaltete sich der Dienst klein und ärmlich, aber er wurde doch aufrechterhalten. Wohltäter aus Münstereifel und aus Schönauf leisteten nach besten Kräften finanzielle Hilfe, bis die alte und ehrwürdige Wallfahrtsstätte im Jahre 1822 von Münster-eifel (d. h. von dessen Gymnasium als Nachfolger des frühern Jesuitenkollegs) dauernd losgelöst und nach 190 Jahren der Trennung der Pfarrei Schönauf wieder zugewiesen wurde.

¹⁹ J. Becker, a. a. O.



Rom und die Ostkirche.

Orientalia, Series II: De rebus christianis. Nr. 1. *Michel d'Herbigny* S. J., L'unité dans le Christ. 32 S. 1923. — Nr. 2. *Theophilus Spáčil* S. J., Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam orientis separati. Sectio prima — Doctrina Photii. Sectio secunda — Doctrina librorum symbolicorum. 40 S. 1923. — Nr. 3. *Documents inédits*: „L'église orthodoxe panukrainienne créée en 1921 à Kiev.“ 54 S. 1923. — Nr. 4. Dossier américain de „l'orthodoxie panukrainienne“. 18 documents inédits traduits de l'ukrainien par le prince *Pierre Volkonsky* et le Père *Michel d'Herbigny* S. J. 92 S. 1923. — Nr. 5. *P. Leonardus Lemmens* O. F. M., Hierarchia latina orientis 1622—1922 mediante S. Congr. de propaganda fide instituta (Pars I). 71 S. 1923. — Nr. 6. *P. Georg Hofmann* S. J., Der hl. Josaphat, Erzbischof von Polozk und Blutzeuge. Quellenschriften in Auswahl. I. Zu Josaphats Blutzeugnis. 24 S. 1923. — Nr. 7. *Michel d'Herbigny* S. J., La vraie notion d'orthodoxie. 36 S. 1923. — Nr. 8. *Theophilus Spáčil* S. J., Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam orientis separati. Sectio tertia — Doctrina theologorum recentiorum. 96 S. 1924. — Nr. 9. *Bernard Leib* S. J., Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle. 132 S. 1924. — Nr. 10. *P. Leonardus Lemmens* O. F. M., Hierarchia latina orientis 1622—1922 mediante S. Congr. de propaganda fide instituta (Pars II). 49 S. 1924. — Nr. 11. *Michel d'Herbigny* S. J., L'âme religieuse des Russes d'après leurs plus récentes publications. I. Sous la persécution soviétique. — II. En émigration. 124 S. 1924. — Nr. 12. *Georg Hofmann* S. J., Ruthenica. I. Die Wiedervereinigung der Ruthenen. II. Der hl. Josaphat: II. Selig- und Heiligsprechung. III. Reliquien und Bildnisse. 148 S. 1925.

Alle Hefte sind gedruckt zu Rom und herausgegeben vom „Pontificio Istituto orientale“. Nr. 1—6 bilden den 1. Band, 7—10 den 2. Band, Nr. 11 und 12 gehören zum 3. Band. Neben der Seitenzählung jeder Einzelnummer haben die Bände auch durchgehende Seitenzählung. Band 1 und 2 zählen je 320 S. oder 20 Bogen.

* * *

Seit dem Jahre 1054 ist die orientalisch Kirche von der römisch-katholischen Kirche getrennt. Die großen Unionskonzilien von Lyon (1274) und von Ferrara-Florenz (1439) hatten keinen dauernden Erfolg. Auch ein späterer Wiedervereinigungsversuch vom Jahre 1452 hatte kein längeres Leben. Nur kleinere Teile der morgenländischen Christenheit waren Rom treu geblieben. Die Päpste, vor allem die des 19. Jahrhunderts, umfingen diese mit Rom unierten Christen mit besonderer Liebe und schützten ihre Riten und Gebräuche mit aller Kraft und Autorität, die sie besaßen. Pius IX. schuf 1862 eine eigene „Kongregation für die Angelegenheiten des orientalischen Ritus“. Leo XIII. schützte in der Bulle „*Orientalium dignitas*“ vom Jahre 1894 das orientalisch Kirchentum, verurteilte unangebrachte Latinisierungsversuche und belegte die eigenmächtige Änderung anerkannter Riten mit schwerer Kirchenstrafe. Benedikt XV. schuf 1917 anstatt der von Pius IX. errichteten Kongregation die „*Congregatio pro ecclesia orientali*“, über deren Aufgabenkreis es im CIC can. 257, heißt: „*Huic congregationi reservantur omnia cuiusque generis negotia, quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritus ecclesiarum orientalium referuntur, etiamsi sint mixta, quae scilicet sive rei sive personarum ratione latinis quoque attingant.*“ Der Papst selbst ist Präfekt dieser Kongregation, ein Beweis für die Bedeutung, die derselben an höchster kirchlicher Stelle beigelegt wird. In demselben Jahre errichtete Papst Benedikt XV. das „Päpstliche Orientalische Institut“. Aufgabe dieses Institutes ist es, durch Vorlesungen und Ver-

öffentlichungen alle Fragen zu behandeln, welche die orientalischen Kirchen, auch die von Rom getrennten, sowie die Beziehungen zwischen Rom und der Ostkirche betreffen. Der zweijährige Lehrplan umfaßt Vorlesungen und Übungen über vergleichende Dogmatik des Morgen- und Abendlandes, über Patrologie, Geschichte und Recht der morgenländischen Kirche, über die orientalischen Liturgien und die christliche Archäologie sowie über die in Frage kommenden Sprachen. Priester und Ordensleute, auch solche aus von Rom getrennten Kirchen, können dieses Institut besuchen. Seit dem Frühjahr 1923 geben die Professoren des Instituts unter dem Titel: „Orientalia, Series II: De rebus christianis“ in zwangloser Reihenfolge Schriften heraus. Zum Verständnis des Titels sei bemerkt, daß die Sammlung „Orientalia“ in zwei Serien geteilt worden ist, deren erste (Series I) betitelt ist: „De rebus Assyriobabylonicis, Arabicis, Aegyptiacis etc.“ und bereits seit 1920 vom päpstlichen Bibelinstitut herausgegeben ist. Die zweite (Series II) liegt mit den ersten zwölf Nummern zur Besprechung vor. Sie behandelt Fragen und Gegenstände, die sich auf den Unterschied bzw. Gegensatz der beiden großen Christengemeinschaften des Morgen- und Abendlandes beziehen, wie ein Blick auf die obenangeführten Titel zeigt. Daher ist die Series II der Orientalia besonders für den Dogmatiker und Symboliker von Interesse. Zugleich soll sie aber auch praktischem Interesse dienen: sie soll eine Annäherung der Geister auf beiden Seiten bewirken und so der Wiedervereinigung der Ostkirche mit Rom die Wege bereiten.

Schon der erste Beitrag des gelehrten Leiters des Instituts, des Jesuiten *Michel d'Herbigny*, steht im Dienste des Gedankens der Wiedervereinigung. Die Schrift ist entstanden auf Bitten einiger orthodoxer Russen, welche die katholische Ansicht über die Wiedervereinigung kennen zu lernen wünschten. Der Verfasser geht aus von dem Willen Christi (Joh 17, 11. 21. 22) und behandelt im Anschluß daran sowie an andere nt Schriftstellen die biblische Grundlage der kirchlichen Einheit. Die Geschichte des Christentums und der Kirche zeigt aber, daß diese Einheit ohne eine starke zentrale Autorität nicht gewahrt werden kann. So kommt der Verfasser zur Besprechung des päpstlichen Primates, der ja für die Orientalen ein besonderer Stein des Anstoßes ist. Er zeigt durch zahlreiche Stellen aus den griechischen Vätern und Schriftstellern, daß vor der Trennung im 11. Jahrhundert der päpstliche Primat auch im Morgenlande anerkannt war. Besonders eingehend wird der berühmte Kanon 28 des vierten allgemeinen Konzils zu Chalcedon (451) behandelt. Die Schrift schließt mit einem warmherzigen Aufruf an die getrennten Christen des Morgenlandes, mit dem Zentrum der kirchlichen Einheit, dem Papst zu Rom, sich wieder zu vereinigen.

Die Nummern 2 und 8 gehören zusammen. *Theophil Spáčil* S. J. behandelt darin in überaus gründlicher und gelehrter Weise die Lehre von der Kirche in der Theologie der von Rom getrennten orientalischen Kirchen. Die Untersuchung umfaßt die Zeitspanne von Photius (etwa 820—891) bis zur Gegenwart. Die Lehre des Photius über die Kirche wird im ersten Teile dargelegt und in geschickter Weise in den Rahmen der gesamten Theologie des Photius hineingestellt. Freilich hätte dieser Abschnitt über die Lehre des Photius im allgemeinen m. E. etwas ausführlicher sein dürfen. Bemerkenswert ist, daß die Anschauungen des streitbaren Patriarchen vielfach gewechselt haben. Bei der Darstellung seiner Ecclesiastik wird ganz besonders seine Stellung zum Primat des Papstes gewürdigt. Das Jahr 863 bildet hier nach Spáčil einen Wendepunkt: vor 863 hat Photius die allgemeine Jurisdiktion des römischen Papstes ohne Bedenken anerkannt, nach 863 nicht mehr, obwohl er einiges tat, was praktisch die Anerkennung derselben bedeutete. Der Schlußparagraph über Photius gibt eine gute kritische Würdigung seiner Lehre über Kirche und Primat. Der zweite Teil behandelt die Lehre der symbolischen Bücher. Nach der Einleitung, in der die einzelnen symbolischen Bücher kurz charakterisiert werden, wird ihre Lehre über die Kirche und ihre Stellung zum Primat dargestellt. Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt der Verfasser die Übereinstimmung, aber auch in manchen Punkten den Unterschied von unserer katholischen Lehre

heraus. Letzterer besteht vor allem darin, daß ein sichtbares Oberhaupt der Kirche ge-
leugnet wird. Christus ist das wahre Fundament und Haupt der Kirche. Daher gibt es auch
keinen Primat des Papstes. Das allgemeine Konzil, auch ohne den Papst, ist die höchste
Autorität und unfehlbar. Die Einheit der Kirche wird gewahrt durch die gegenseitige Liebe,
den einen Glauben und durch die Gebets- und Sakramentsgemeinschaft der Gläubigen. Der
dritte Teil (Nr. 8) behandelt die Ecclesiastik der neueren Theologen der Ostkirche, d. h.
solcher aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Es sind vor allem russische und griechische Theo-
logen, die hier zu Worte kommen. Als besonders interessant und wertvoll möchte ich die beiden
ersten Paragraphen hervorheben, welche die Entwicklung der Theologie in der Ostkirche bis
in die Gegenwart schildern und die Gründe und Wurzeln für den Unterschied in der Lehre
über die Kirche zwischen den Theologen des getrennten Orients und uns aufweisen. Im
einzelnen werden untersucht Wesen, Verfassung, Ziel, Glieder, Eigenschaften und Kennzeichen
der Kirche. Wie in den beiden anderen Teilen so wird auch hier die Frage nach dem Primat
des Papstes ganz besonders gewürdigt. In den beiden letzten Paragraphen (S. 94—132)
werden die Gründe, die von den Theologen der Ostkirche gegen die katholische Auffassung
von Kirche und Primat angeführt werden, einer eingehenden Kritik unterzogen. Möge der
Wunsch des Verfassers sich erfüllen, den er am Schlusse ausspricht: „Haec omnia si theologi
Orientis separati perpenderint, dubium saltem serium eis occurrere debebit, an forse non sit
falsa opinio, quae primatum negat.“ (S. 132.) Aber auch für den abendländischen Theologen
ist die Arbeit Späçils ein wertvoller Beitrag zur Konfessionskunde der uns im allgemeinen
ferner liegenden morgenländischen Kirche. —

Nr. 3 und 4 enthalten bisher unveröffentlichte Dokumente über die im Jahre 1921 neu-
gegründete panukrainische Kirche in französischer Übersetzung. Als Herausgeber bzw.
Übersetzer zeichnen *P. Michel d'Herbigny* und der russische Fürst *Volkonsky*. Die Einleitung
in beiden Nummern führt in die veröffentlichten Dokumente ein. Diese Dokumente sind ein
wertvoller Beitrag zu der Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Rußland in der Nach-
kriegszeit. Infolge des Zerfalls des zaristischen Rußlands und der politischen Verselbständigung
vieler Länder und Völker, die früher unter dem Szepter des Zaren vereinigt waren, ferner auch
infolge des kommunistischen Sowjetismus, der mit ärgster Feindschaft Christentum und Kirche
bekämpft, ist die große russisch-orthodoxe Kirche in eine starke Krisis geraten. In den ehe-
mals russischen, jetzt selbständigen Ländern (z. B. Finnland, Esthland, Litauen u.a.) haben
sich eigene autokephale orthodoxe Kirchen gebildet, d. h. sie haben sich von dem russischen
Patriarchen losgesagt und erkennen nur noch die Oberhoheit des Patriarchen von Konstanti-
nopol an. So hat sich auch in der Ukraine eine autokephale, von dem Patriarchen von Moskau
unabhängige Kirche gebildet. *Michel d'Herbigny* gibt in Nr. 3 einen Überblick über die Ent-
stehung und bisherige Entwicklung derselben. Der Führer der Bewegung und das Haupt
der neuen Kirche ist der „Metropolit Vassili Lipkovsky, Erzbischof von Kiew und der ganzen
Ukraine“. (S. 81.) Interessant ist die Bestellung dieses „Erzbischofs“. Da von seiten der
russisch-orthodoxen Bischöfe eine Weihe nicht zu erlangen war, wurde Lipkovsky von den
auf dem ukrainischen Konzil versammelten Geistlichen durch Handauflegung zum Bischof
geweiht, um sodann seinerseits wieder andere zu Bischöfen und Priestern zu weihen. Be-
zeichnend ist für die neue Kirche ihr stark nationales Gepräge. Dadurch ist die Feindschaft
gegen die bisherige russisch-orthodoxe Hierarchie gegeben, die natürlich von dieser mit
gleicher Feindseligkeit erwidert wird. Ein Beweis dafür ist der in Nr. 4, S. 135—139, abge-
druckte Brief des Patriarchen Tychon von Moskau, den er am 12./25. März 1922 an den
Metropolitan Nikolaus von Cäsarea, den damaligen Stellvertreter des „ökumenischen“ Pa-
triarchen von Konstantinopel, richtete. Tychon bezeichnet darin die Ukrainer, welche die
Sonderkirche begründeten, als Schismatiker, die von der Einheit der panrussischen Kirche
abgefallen seien. Er bittet den Patriarchen von Konstantinopel, gemeinsam mit den Patri-

archen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gegen die ukrainischen Neuerer das Anathem zu schleudern. Neben der antirussischen Einstellung ist für die neue Kirche bezeichnend der Gegensatz zu Rom und zu dem Katholizismus. Die „panukrainische orthodoxe Kirche“ erlangte bald nach ihrer Gründung im Jahre 1921 weite Verbreitung. Im September 1922 waren bereits 2000 von etwa 8000 Pfarreien zu ihr übergetreten, am 1. März 1923 war das dritte Tausend erreicht. (Nr. 3, S. 79.) Die einzelnen Dokumente, die veröffentlicht werden, geben näheren Aufschluß über die neue Kirche. Das erste ist die Adresse an den Patriarchen von Konstantinopel, die in den einzelnen Pfarreien der Ukraine zur Unterschrift aufgelegt und dann diesem übersandt wurde. Die Adresse ist wesentlich eine Bitte an den Patriarchen von Konstantinopel, die Neugründung anzuerkennen. Wie der Herausgeber mitteilt, ist eine Antwort von Konstantinopel nicht erfolgt. Die Dokumente 2—4 bilden die Akten bzw. Beschlüsse der „panukrainischen orthodoxen Synode“ von Kiew (14. bis 30. Oktober 1921). Charakteristisch ist an diesen Beschlüssen die Preisgabe vieler traditioneller Anschauungen, wie z. B. die oben erwähnte Weihe Lipkovskys zeigt, und die Annäherung an modern-protestantische und demokratische Ideen. Dies ist der Inhalt von Nr. 3, während Nr. 4 nicht weniger als 18 Dokumente enthält. Es sind Schriftstücke verschiedenen Inhaltes, die den Ukrainern in Amerika übersandt wurden, um sie von der Gründung der autokephalen ukrainischen Nationalkirche in Kenntnis zu setzen und ihre Sympathie dafür zu gewinnen. Bemerkenswert ist das Verhältnis der ukrainischen Nationalkirche zu der sogenannten „lebendigen Kirche“ Rußlands, einer Gründung des Priesters Vladimir Krasnitsky, die der Sowjetregierung freundlich gegenübersteht und von dieser geschützt wird. Während Dokument 18 eine Darstellung der feindlichen Haltung der „lebendigen Kirche“ gegenüber der ukrainischen Neugründung ist, ist der im Anhang abgedruckte Brief des obengenannten Krasnitsky an die autokephale Kirche von Charkow in der Ukraine in überaus freundlichem Ton gehalten und unterrichtet über die Bestrebungen der „lebendigen Kirche“, die recht radikaler Art sind. Alles in allem hinterlassen die beiden Nummern 3 und 4 einen betrübenden Eindruck von dem Zersetzungsprozeß, der durch die politischen Ereignisse der letzten Jahre in der Ostkirche heraufbeschworen ist. Die neue autokephale ukrainische Kirche, von der in diesen beiden Nummern die Rede ist, ist ein ganz seltsames Gebilde: auf der einen Seite will man unter dem Einfluß der Tradition, die gerade in der Ostkirche auch in unwesentlichen Dingen außerordentlich stark ist, die bisherigen äußeren Formen des orthodoxen Kirchentums beibehalten, auf der anderen Seite vertritt man ganz moderne und radikale Forderungen, wie die demokratische Selbstverwaltung in der ganzen Kirche sowie in den einzelnen Gemeinden. Bei dem Vorhandensein dieser Gegensätze kann man auf die weitere Entwicklung der ukrainischen Nationalkirche gespannt sein. Dazu kommt, daß die ukrainische Nationalkirche seit dem Frühjahr 1923 von der russischen Sowjetregierung verfolgt wird. Lipkovsky mußte ins Gefängnis wandern (S. 82), und ähnlich wird es vielen seiner Anhänger gegangen sein. —

Die Nummern 5 und 10 bilden eine zusammengehörige Arbeit des deutschen Franziskaners *P. Leonard Lemmens* über die lateinische Hierarchie des Orients in den Jahren 1622—1922. Da dem Verfasser das Archiv der Propaganda zur Verfügung stand, können seine Angaben auf Zuverlässigkeit Anspruch machen. Folgende Bistümer bzw. apostolische Vikariate werden in den beiden Nummern behandelt. Nachitschewan (Armenien), Smyrna, Konstantinopel, Cypern (Paphos), Ispahan (Persien), Bagdad, Kairo-Memphis, Aleppo-Beroea, Ägypten, Jerusalem, Aden (Arabien), Nildelta, Lybien-Tripolis. Der Verfasser gibt meistens eine kurze geschichtliche Einführung zu den einzelnen lateinischen Bistümern und Vikariaten und veröffentlicht die dazu vorhandenen Quellen. Auch ist jedesmal ein Verzeichnis der Bischöfe bzw. apostolischen Vikare beigegeben. Die fleißige und mühsame Arbeit ist ein wichtiges Hilfsmittel für Kirchenhistoriker und Missionswissenschaftler, die sich mit Dank der Arbeit bedienen werden. Ausführliche Register beschließen das Werk und erleichtern seinen Gebrauch. —

In Nr. 6 liefert *P. Georg Hofmann S. J.*, der als Professor der Kirchengeschichte am Päpstlichen Orientalischen Institut wirkt, Beiträge zur Geschichte des hl. Josaphat, der als Erzbischof von Polozk im Jahre 1623 den Martertod starb. Die Schrift ist entstanden aus Anlaß der 300jährigen Gedenkfeier seines Martyriums im Jahre 1923. Sie ist eine Sammlung ausgewählter Quellschriften, die vornehmlich den Eindruck seines blutigen Heldentodes auf Mit- und Nachwelt beleuchten. Die Texte sind teils neue Funde, teils auf Grund der Handschriften nachgeprüfte und an mehreren Stellen verbesserte Wiederholung schon gedruckter Stücke. Die Veröffentlichung umfaßt drei Teile: I. Zu Josaphats Blutzeugnis; II. Zu Josaphats Selig- und Heiligsprechung; III. Reliquien und Bildnisse. Die Einführung unterrichtet kurz über die behandelten Gegenstände. Das Martyrium des Heiligen fand statt am 12. November 1623 zu Witebsk (Weißrußland). Er fiel als Freund der Union mit Rom infolge der Hetze, die von den Gegnern derselben veranstaltet wurde. Die im ersten Teile (I.) veröffentlichten Dokumente beziehen sich alle auf das Martyrium des Heiligen. Es sind Schreiben verschiedener Persönlichkeiten nach Rom und Antworten von dort über diesen Gegenstand. Diese Stücke sind in Nr. 6 enthalten. Die Fortsetzung ist gemacht in Nr. 12, S. 173—239. Hier werden zunächst die zu Teil II gehörigen Dokumente veröffentlicht, meist Bittgesuche von Bischöfen und anderen hochgestellten Persönlichkeiten um baldige Selig- und Heiligsprechung des Märtyrers der Union. Tatsächlich wurde Josaphat am 16. Mai 1643 von Papst Urban VIII. seliggesprochen. Infolge der politischen Wirren und Veränderungen in der Heimat Josaphats (Teilung Polens) blieben lange Zeit die Bittgesuche nach Rom um Heiligsprechung aus. Erst im 19. Jahrhundert kamen sie wieder reichlicher. Der daraufhin durchgeführte Prozeß endete mit der Heiligsprechung Josaphats am 29. Juni 1867 durch Papst Pius IX. Der dritte Teil (III) bietet Berichte, die sich auf Reliquien und Bildnisse des Heiligen beziehen. Wechselvoll war das Schicksal der Reliquien des Heiligen. Die Mörder hatten seinen Leichnam zunächst in die Düna geworfen. Nachdem man ihn daraus hervorgeholt hatte, wurde er unter großer Feierlichkeit in seiner Kathedrale zu Polozk beigesetzt. 1705 wurde er beim Anrücken der russischen Truppen von dem Fürsten Radziwill auf sein Schloß nach Biala (bei Brest-Litowsk) gebracht, von da 1763 in die Kirche der Basilianer zu Biala. 1873 wurden die Gebeine des Heiligen dem öffentlichen Kult entzogen und unter dem Schiff der genannten Kirche vergraben. Während des Weltkrieges wurden sie hier entdeckt, und seit dem 12. Juni 1916 sind sie in der katholischen Kirche ruthenischen Ritus St. Barbara zu Wien beigesetzt. Außer den Berichten über die verschiedenen Gegenstände gibt die Arbeit *P. Hofmanns* auch eine Reihe schöner Bilder des Heiligen, seiner Reliquien usw. wieder. Die Veröffentlichung ist eine gute Vorarbeit zu einer Biographie des Heiligen, von der man nur wünschen kann, daß sie uns bald aus der Feder *P. Hofmanns* geschenkt werden möge. Das Leben und die Wirksamkeit des hl. Josaphat sind ein interessantes Kapitel aus der so wechselvollen Geschichte der Wiedervereinigungsversuche der Ostkirche mit Rom. —

In Nr. 7 setzt sich *P. d'Herbigny* mit dem bedeutenden russischen Theologen *Gloubokovsky* über den wahren Begriff der Orthodoxie auseinander. An Hand der Arbeiten *Gloubokovskys* entwickelt der Verfasser zunächst dessen Ansicht über die Orthodoxie. Danach ist Orthodoxie nichts anderes als das Festhalten an der Lehre Christi und der Apostel, so wie sie von den sieben ersten allgemeinen Konzilien bestimmt wurde. Dieser Orthodoxie haftet nach *Gloubokovsky* ein universalistischer Charakter an. Sie ist deshalb unabhängig von allen nationalen und politischen Gegebenheiten, sie ist „eine vollständige Offenbarung des Christentums, das sich in seinem ganzen Umfang und daher mit Genauigkeit nur in ihr widerspiegelt“. (S. 20.) Deshalb verwirft *Gloubokovsky* mit Recht die Gleichsetzung von Orthodoxie und Nationalität, wie es bei vielen Christen und Kirchen des Orients geschieht, ist aber anderseits der Überzeugung, daß sich die wahre Orthodoxie in seiner Kirche, nämlich der russischen, vorfindet. *d'Herbigny* macht zu den einzelnen Ausführungen des russischen Theologen recht beachtens-

werte Gegenbemerkungen. Besonders wendet er ein, daß sein Partner den Begriff der Orthodoxie zu abstrakt fasse; die Orthodoxie sei nicht etwas für sich Seiendes, das unabhängig von den einzelnen Kirchen bestehe und nur in ihnen mehr oder minder vollkommen verwirklicht würde. Sie ist vielmehr nach dem Verfasser ausschließlich in und mit der wahren Kirche Christi gegeben. Wo diese ist, da ist auch die Orthodoxie. Man muß daher zunächst fragen: „Wo ist die wahre Kirche Christi?“ In geistvollen Ausführungen zeigt der Verfasser, daß die Ostkirche nicht als solche gelten kann. Sie hat zwar eine auf apostolischer Sukzession beruhende Hierarchie, aber ihr fehlt die von Christus gewollte Einheit, wie sie in dem Zusammenschluß der Apostel zu einem Kollegium unter der Führung des Petrus zum Ausdruck kommt. Dieser Zusammenschluß, diese Einheit der Apostel und ihrer Nachfolger untereinander durch die Beziehung aller auf Petrus bzw. dessen Nachfolger, das ist es, was der Ostkirche fehlt. Der Gemeinschaft der Apostel unter Petrus als dem Oberhaupt hat Christus seine Lehre anvertraut. Nur wo diese Gemeinschaft fortlebt, ist die wahre Kirche Christi; und nur wo die wahre Kirche Christi ist, ist die „rechte Lehre“, die Orthodoxie. Dieses Fortleben des Apostelkollegiums ist allein in der römisch-katholischen Kirche vorhanden; also ist auch nur hier die „Orthodoxie“. Interessant ist die Mitteilung des Verfassers, daß Gloubokovsky in Vorträgen, die er 1918 in Upsala hielt, diese Frage nach der wahren Kirche Christi aufwirft. Möge sie ihn und viele seiner Glaubensgenossen wirklich zur wahren Kirche Christi zurückführen! —

Nr. 9 führt uns zurück in die Anfänge des orientalischen Schismas. Unter anderen Vorwürfen wurde von den Griechen den Lateinern auch dieser gemacht, daß sie bei der Messe ungesäuertes Brot (*Azuma*) gebrauchten, was judaistisch und schriftwidrig sei. *P. Bernard Leib*, ein französischer Jesuit, veröffentlicht zwei bisher noch nicht herausgegebene Schriftstücke über den Azymenstreit aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts: das erste stammt aus der Feder des Patriarchen Simeon II. von Jerusalem, das zweite aus der des Johannes von Antiochien. Beide lehnen den Gebrauch des ungesäuerten Brotes bei den Lateinern ab und bekämpfen ihn. Eine sehr ausführliche und sehr gründliche Einleitung (S. 135—216) behandelt alle Fragen, die zum Verständnis der nachfolgenden Texte notwendig sind. Von den sechs Kapiteln der Einleitung sind die beiden ersten von allgemeinerem Interesse. Sie behandeln den ganzen Azymenstreit sowohl historisch als auch theologisch. Die vier anderen Kapitel führen unmittelbar in die veröffentlichten Texte ein, die S. 217—263 geboten werden. Die Arbeit *Leibs* ist eine tüchtige wissenschaftliche Leistung und zeigt, daß der Verfasser mit der Methode historischer Kritik und Edition wohl vertraut ist. Sowohl die Geschichtswissenschaft als auch die Theologie muß ihm für seine gründliche und fleißige Arbeit danken, die ein wertvoller Beitrag zu den Anfängen des morgenländischen Schismas genannt zu werden verdient. —

Nr. 11 gehört zu den interessantesten Heften der „*Orientalia christiana*“. *P. d'Herbigny* behandelt darin die religiösen Zustände im heutigen bolschewistischen Rußland sowie die religiösen Verhältnisse unter den zahlreichen russischen Emigranten, die in allen Kulturländern zerstreut leben. Der Titel des Heftes läßt leicht einen andern Inhalt vermuten, nämlich eine religionspsychologische Untersuchung über die Eigenart russischer Frömmigkeit und russischen Christentums. Doch ist das nicht der Fall, der Titel scheint mir daher nicht ganz glücklich gewählt zu sein. Der Verfasser geht in dem ersten Teile seiner Studie aus von dem antireligiösen Geist, der die ganze Gesetzgebung des heutigen Rußland durchtränkt, um dann im einzelnen die Trennung der Kirche vom Staate sowie der Schule von der Kirche zu schildern. Das geschieht auf Grund einer amtlichen Veröffentlichung der russischen Sowjetregierung, des „ABC des Kommunismus, zusammengestellt durch die Genossen N. Bukarin und E. Preobajensky“. Dieses Buch, das von Haß gegen Kirche und Religion erfüllt ist und den nackten Materialismus predigt, wurde von der russischen Regierung verbreitet, um die

Massen über die Forderungen und Maßnahmen der Sowjetregierung zu belehren. Des weiteren schildert der Verfasser die Auswirkungen der religionsfeindlichen Haltung der Sowjetregierung, und zwar zunächst bei der Jugend. Schrecklich ist die Disziplin- und Sittenlosigkeit dieser bolschewistisch erzogenen Jugend. Die gemeinsame Erziehung beider Geschlechter ist natürlich in allen Schulen durchgeführt. Und die Folgen? Nach dem Zeugnis einer Krankenpflegerin, das *d'Herbigny* anführt, mußten in anderthalb Jahren in einer Stadt mehr als 100 Mädchen aus den Schulen entlassen werden, weil ihre Niederkunft nahe bevorstand. (S. 17.) Aber auch auf anderen Gebieten zeigt sich die Auswirkung der religionsfeindlichen Haltung der russischen Sowjetregierung: zahlreiche Bischöfe und Priester, die den Forderungen der Regierung nicht gefügig waren, wurden in die Gefängnisse geworfen oder gar hingerichtet. Dazu kommt, daß innerhalb der orthodoxen Kirche Rußlands viele Absplitterungen entstanden sind, die teilweise, wie z. B. die sogenannte „lebendige Kirche“, sich freundlich zur Sowjetregierung stellen. Auch weiß *d'Herbigny* interessante Mitteilungen über die Haltung protestantischer Gemeinschaften in Rußland zu machen. Unter anderen haben die Methodisten sich auf die Seite der „lebendigen Kirche“ gestellt. Dabei geht der Kampf gegen Rom auch in dem neuen Rußland weiter: das zeigt der Prozeß gegen den katholischen Erzbischof Cieplak und seine 15 Mitangeklagten, von denen einer, Mgr. Budkiewicz, in der Nacht zum 31. März 1923 getötet wurde. Das Bild der orthodoxen Kirche in Rußland ist im allgemeinen ein überaus trauriges: im Inneren zerrissen, von außen bekämpft und verfolgt, hat sie nur noch eine kleine Schar solcher, die ihr wahrhaft treu sind. Mit Recht sagt *d'Herbigny* an einer Stelle (S. 26): „Toute »l'orthodoxie« officielle glisse vers le Communisme.“ Nicht minder aufschlußreich wie der erste Teil ist der zweite der Arbeit *d'Herbignys*. Dieser handelt, wie oben schon angedeutet, von den religiösen und kirchlichen Verhältnissen unter den Emigranten. Gerade die religiös und kirchlich gesinnten Russen wurden unter dem Druck der Sowjetregierung zur Auswanderung gezwungen. Und daher ist es erklärlich, wenn gerade unter den Emigranten ein reges religiöses und kirchliches Leben herrscht. Der Wert der Arbeit *d'Herbignys* besteht auch hier in den zahlreichen, gutbelegten Einzelheiten, die er anführt. Der Verfasser kennt vorzüglich die russische Emigrantenliteratur, die aus zahlreichen Büchern und Zeitschriften besteht. Charakteristisch ist der stark mystische Zug, der dieser Literatur eigen ist, der Zug zum Irrationalen, sowie die antikatholische Haltung. Ganz besonders heftig wenden sich diese schriftstellernden Russen gegen den Primat des Papstes und gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. So ist auch bei diesen Russen, die das Brot der Verbannung essen, die Hoffnung auf Rückkehr zur Mutterkirche sehr gering. Auch der rührende Briefwechsel zwischen einer russischen Medizinerin und einer russischen Ordensschwester aus der orthodoxen Kongregation des hl. Nikolaus, den *d'Herbigny* veröffentlicht, vermag über diesen Gesamteindruck nicht hinwegzutäuschen, wenn auch diese beiden Schreiberinnen voll des guten Willens und der Bereitschaft sind, der katholischen Kirche sich zu nähern. Der Verfasser empfiehlt zum Schluß den orthodoxen Russen das Studium der Geschichte, besonders der ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte, sowie allen Christen das Gebet, damit die Wiedervereinigung der Ostkirche mit Rom in nicht allzu ferner Zeit Tatsache werde. Möge diese Zeit bald herannahen, in der, wie der Verfasser so schön sagt, „zwar in seinem eigenen Ritus, aber in der Einheit des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft, ein Patriarch von Moskau sich als Bruder der Kardinäle von New York, von Westminster, von Köln, von Wien, von Paris, von Lissabon, von Mecheln, von Dublin, von Warschau, von Italien, von Spanien, von Südamerika und eines jeden anderen Landes fühlt“! (S. 117.) —

In Nr. 12, die teilweise schon oben besprochen wurde, veröffentlicht *P. Hofmann* eine Reihe von Urkunden, die mit der Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom auf der Synode zu Brest-Litowsk im Jahre 1596 zusammenhängen. Die Einführung unterrichtet kurz über die Geschichte dieser Wiedervereinigung und vermittelt so das Verständnis der nachstehenden

Urkunden. Als besonders interessant seien aus den Urkunden hervorgehoben die Unionsartikel der ruthenischen Bischöfe, in denen sie ihre Wünsche bzw. Forderungen bei Eingehung der Union zum Ausdruck bringen. Wenn man sie durchliest, begegnen einem all die Kontroverspunkte, die seit dem 11. Jahrhundert Morgen- und Abendland trennten, angefangen mit dem Ausgang des Heiligen Geistes bis zu den kleinen Differenzen auf dem Gebiete des Ritus und der kirchlichen Gebräuche. Durch das Entgegenkommen Roms kam die Wiedervereinigung zustande: am 23. Dezember 1595 wurde sie in Rom durch Klemens III. vollzogen und im folgenden Jahre auf der erwähnten Synode zu Brest-Litowsk feierlich besiegelt. Trotz mancher Schwankungen in der Folgezeit hat sie sich bis in die Gegenwart erhalten. Auch diese Studie ist wie die anderen Arbeiten *P. Hofmanns* über den hl. Josaphat ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Ostkirche.

Zum Schlusse dieser Übersicht sei noch bemerkt, daß manche Nummern der „*Orientalia christiana*“ Mitteilungen bringen über das Päpstliche Orientalische Institut (Programm, Lehrplan u. a. m.), ferner über einzelne Ereignisse, die auf die Ostkirche sich beziehen oder deren Angehörige betreffen, wie z. B. päpstliche Ansprachen über Fragen der unierten und nichtunierten Kirchen des Ostens, endlich Bücherbesprechungen der Literatur über die Ostkirche. So ist das literarische Unternehmen des Päpstlichen Orientalischen Instituts eine wahre Fundgrube von Wissenswerthem über die orientalischen Kirchen. Ich schließe mit dem Wunsche, daß auch die weiteren Hefte der „*Orientalia christiana*“ Lehrreiches bringen mögen, und daß das ganze Unternehmen dem großen Ziele dienen möge, die getrennte Christenheit wieder in Glaube und Liebe zu vereinen.

Friedrich Hünemann.

Neue Beiträge zum Wesen und zur Geschichte der Mystik.

Angelus Silesius, Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge. Gr. 8°. 112 S. Theatinerverlag, München 1924. — *Behn, S.*, Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Eine kritische Geschichte der metaphysischen Philosophie. 322 S. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin und Bonn 1924. — *Boeckl, K.*, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters. 136 S. Herder & Co., Freiburg 1924. — *Boehmer, H.*, Loyola und die deutsche Mystik. 43 S. Teubner, Leipzig 1921. (Sonderdruck aus den Berichten über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 73. Band, 1921, 1. Heft.) — *Bonaventura, Des hl.*, Aszetisch-mystische Schriften. 1. Band. In deutscher Übersetzung von S. Hamburger. Theatinerverlag, München 1923. — *Daniels, P. Augustinus*, O. S. B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Herausgegeben von P. A. D. Mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker. 68 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf. 1923. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Texte und Untersuchungen. Band 23, Heft 5.) — *Gronau, K.*, Im Zeichen der Mystik. 2. Aufl. 200 S. Helmut Wollermann, Verlagsbuchhandlung (W. Maus), Braunschweig 1923. — *Hankamer, Paul*, Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung. 427 S. Friedrich Cohen, Verlag, Bonn 1924. — *Hugo von St. Viktor*, Vom Brautschatz der Seele. Übertragen von M. Roeckerath. 55 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1924. — *Sankt Johannes vom Kreuz*. Dunkle Nacht. Nach den neuesten kritischen Ausgaben aus dem Spanischen übersetzt von P. Aloysius ab Immac. Conceptione aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten. 186 S. Theatinerverlag, München 1924. — *Ders.*, Gedichte. Gr. 8°. 60 S. Theatinerverlag, München 1924. — *Lamm, M.*, Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher. Aus dem Schwedischen von Ilse Meyer-Lüne. 380 S. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1922. — *Müller-Reif*, Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Mit besonderer Berücksichtigung Gertruds der Großen von Helfta. 58 S. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin und Bonn 1921. — *Richstätter, K.*, S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Schwestern vom heiligen Kreuz zu Düsseldorf. 231 S. und 5 Bilder. Herder & Co., Freiburg 1924. — *Ders.*, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien. Kl. 8°. 323 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck. — *Ruysbroeck, Jan von*, Das Reich der Geliebten. Erstmals aus dem Altflämischen neuhochdeutsch übertragen von Willibrord Verkade O. S. B. 131 S. (1923). — *Ders.*, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Aus dem Flämischen von Willibrord Verkade O. S. B. 200 S. (1922). — *Ders.*, Aus dem Buch von den zwölf Beghinen. Aus dem Flämischen von Willibrord Verkade O. S. B. 83 S. (1923). Alle drei im Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz. — *Thomas von Kempen*, Das Büchlein von den drei Hütten und das von der wahren Zerknirschung des Herzens. Deutsch von H. Gleumes. 80 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1924. — *Wieser, M.*, Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert. 325 S. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Gotha und Stuttgart 1924.

* * *

Daß in der Zeit vor und nach dem Kriege wohl das Interesse an mystischen Dingen und mystischer Literatur stark zugenommen hat, nicht aber in gleichem Maße Klarheit darüber, was Mystik überhaupt ist, worin sich wahre und falsche, echte und unechte unterscheidet, das ist eine bekannte Tatsache. Ebenso bekannt ist, daß das Wort „Mystik“ mißbraucht wird, um allerhand okkulte, metapsychische, spiritistische Phänomene zu decken und zu erklären. Jeder Beitrag zur Klärung der Fragen nach dem Wesen der Mystik, nach dem Kriterium zur Unterscheidung wahrer und falscher Mystik ist darum zeitgemäß, und so begrüßt man gerne die einschlägigen Abschnitte in dem Buche von *Behn*, in dem das Ringen um die Wahrheit nicht nur seitens der philosophischen, sondern auch in den mystischen Strömungen

in der Menschheit, „im Wandel der Weltanschauung“ in feinsinniger und lebendiger Weise dargestellt wird. *Behn* kennzeichnet kurz die bedeutenderen Mystiker und die verschiedenen Richtungen der Mystik, sowohl die brahmanische und buddhistische Mystik, die neuplatonische und arabische, die großen christlichen Mystiker, unter denen er besonders Augustinus, Bernhard, den Viktorinern, Thomas, Bonaventura, dem Cusanus seine Aufmerksamkeit schenkt. Scharf grenzt *Behn* das echt Mystische ab, trennt es von Magie und Mantik, und wenn er das metaphysische und theologische Problem der Mystik auch nicht eingehend behandelt, so gibt er doch auch für diese Seiten des Problems gute, wegweisende, warnende Winke. Jedenfalls ist es erfreulich, daß in einer kritischen Geschichte der metaphysischen Philosophie, die ja *Behns* eigentliches Ziel ist, der Beitrag, den die Mystiker dazu gegeben haben, mit solchem Sachverständnis erörtert wird.

Wie not eine derartige kritische Orientierung über mystische Strömungen tut, das haben vor einigen Jahren, vor allem nach der theologischen Seite hin, *E. Krebs* in seiner Arbeit „Grundfragen der kirchlichen Mystik“ (Herder, Freiburg 1921) und *M. Grabmann* in seiner Schrift „Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik“ (Theatinerverlag, München 1922) dargestellt. Diese Notwendigkeit ergibt sich ebenfalls aus der Schrift von *Gronau* „Im Zeichen der Mystik“, der auf allen Gebieten des geistigen Schaffens, in Philosophie, Literatur, Kunst den mystischen Regungen nachgeht, wobei Mystik oft in einem sehr uneigentlichen, recht weiten Sinne, nämlich als ein noch unklarer religiöser Drang, ein oft irrendes Heimweh nach Gott, als das Ersehnen einer übersinnlichen, höheren Welt genommen wird, und leider nur zu häufig Pantheismus, Panentheismus und Relativismus in religiösen und sittlichen Dingen mitunterläuft. In diesem weiten Sinne verstanden kann *Gronau* mystischen Spuren begegnen bei den Philosophen Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel, Fechner, Schopenhauer, Ed. von Hartmann, Eucken; bei den protestantischen Geistlichen, die auf ihre Art den Kampf gegen die Vorherrschaft des Materialismus und des Intellekts führen: Bonus, Johannes Müller und Fritz Philippi; bei den „modernen Indienfahrern“ Keyserling und Bonsels. Unter dem genannten Gesichtspunkt durchwandert *Gronau* die Gebiete der Dichtung und Kunst der verschiedensten Richtungen bis zum jüngsten Symbolismus und Expressionismus. Das echt Religiöse, das unter diesen Erörterungen sich birgt, hebt er heraus; an den Irrwegen und falschen Voraussetzungen übt er Kritik, die in vielen Fällen trifft, und sucht in seinem Schlußwort der mystischen Bewegung den richtigen Platz zuzuweisen. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser vor einer nicht rein akademischen Zuhörerschaft an der Technischen Hochschule in Braunschweig gehalten hat, und will keine Forschung in streng wissenschaftlichem Sinne sein. Es ist ein nützlicher Überblick über geistige Strömungen unserer Zeit, hätte aber gewonnen, wenn der Stil nüchterner wäre und seine Kritik auf so festen und klaren Grundsätzen fußte, wie sie *Behn* vertritt, und wenn er nicht in so auffälligem Maße katholische Literatur übersähe¹.

Neben dem metaphysischen und theologischen Problem bietet die Mystik auch ein psychologisches: bei allen, christlichen wie nichtchristlichen, Mystikern finden sich Erlebnisse, die ähnlich sind. Gerade bei manchen christlichen Mystikern ist die Ähnlichkeit in der Selbstbeschreibung der mystischen Erlebnisse so auffallend, daß man fast an eine literarische Abhängigkeit glauben möchte; und doch ist diese nicht immer nachzuweisen, z. B. in dem Falle der Schwester Emilie, deren Erlebnisse denen der hl. Theresia durchaus ähneln, obwohl

¹ Das Buch ist inzwischen in dritter Auflage (mit unveränderter Seitenzahl) erschienen. Die Zeichnung auf dem Umschlage, die wohl einen verzückten Mystiker (Mönch?) darstellen soll, ist geschmacklos und bliebe besser weg. Manche Ergänzung zu dem Kapitel über Mystik in der Lyrik bietet *Karl Debus* in dem Aufsatz: Moderne Mystik in der Dichtung, Hochland, 21. Jahrgang, Band I (1923/24), 88—95.

P. Richstätter behauptet, es sei nachgewiesen, daß Schwester Emilie vor dem Erleben ihrer mystischen Zustände weder die Schriften der hl. Theresia noch andere mystische Schriften gekannt habe.

Das psychologische Problem liegt nun darin, zu untersuchen, inwieweit die seelischen Zustände der Mystiker außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen gleichen, die von der Psychologie beschrieben werden; ob die Mystiker, vom psychologischen Standpunkt ausgesehen, als genial veranlagte Menschen zu werten sind; ob ihre Bewußtseinszustände den übernormalen, den sogenannten überwachen, oder ob sie den pathologischen Fällen zuzurechnen sind; ob es sich also, immer rein psychologisch gesehen, um die Zustände handelt, die von der Psychologie beim genialen Menschen beobachtet werden, so z. B. die Zustände des Außer-sichseins (der Ekstase), des Friedens, der Entrückung (Exaltation), der Entzückung (Exzitation). Die neuere Seelenforschung hat manche dieser Erscheinungen als Zustände des „genialen“ Menschen nachgewiesen und aus dem Bereich des „Pathologischen“ herausgelöst. Über diese Probleme orientiert *Behns* obengenanntes Buch in dem Abschnitt über die Psychologie der Mystik (S. 147—153), der bei aller Kürze manche dickleibige deutsche und nichtdeutsche Schriften über diesen Fragekomplex an Gehalt übertrifft, und der von des Verfassers inniger Vertrautheit mit den erwähnten Problemen und Erscheinungen Zeugnis ablegt.

Ebenfalls dem psychologischen Problem, insbesondere dem Problem der mystischen „Bekehrung“ wendet sich, zum Teil im Anschluß an Starbuck psychologische Typenaufstellung, *Müller-Reif* zu in seiner Schrift: Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Geschickt hat er die „mystische Bekehrung“, bei aller Anerkennung der Ähnlichkeiten, von andern Bekehrungen abgegrenzt; ihre Entwicklungsstufen (Vorbekehrungsperiode, Bekehrungskrise, Nachbekehrungsperiode) geschieden und beschrieben, den Parallelismus, wo er sich findet, zwischen den seelischen Erscheinungen dieser drei Perioden mit sonst von der neueren Psychologie festgestellten Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten herausgearbeitet. So ist es ihm gelungen, mystische Phänomene, die manche Forscher bisher der Pathologie zuwiesen, aus dem pathologischen in das allgemein-psychologische Gebiet einzureihen und vor allem, aus genauerer und eindringlicherer Untersuchung der Sachverhalte, sowohl die *Söderblom-Heilersche* Unterscheidung und Trennung von prophetischer und mystischer Frömmigkeit als haltlos als auch Heilers Definition der Mystik, sie sei „jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit²“, jedenfalls als in ihrer Allgemeinheit unrichtig nachzuweisen. Wenn auch *Müller-Reif*, dem Zwecke seiner Arbeit entsprechend, seine Untersuchung hauptsächlich an die mystischen Schriften Gertruds der Großen aus Helfta anlehnt und die Forschung sowohl betreffs der Persönlichkeit als auch der Werke dieser großen Mystikerin um ein beträchtliches Stück gefördert hat, so hat er auch einen schätzenswerten Beitrag zur Psychologie und zu einer richtigen Typologie der Mystik geliefert. Seine Arbeit, so gering ihr Umfang ist, bedeutet eine wirkliche Bereicherung der Literatur sowohl über die Psychologie der Mystiker als auch über die mittelalterliche Mystik, anerkennenswert auch deswegen, weil *Müller-Reif* die Schranken des Psychologischen nicht überschreitet und sich fernhält von ungesunder Verquickung des psychologischen Problems der Mystik mit dem metaphysischen und theologischen.

Wenn *Boehmer Loyola* und die deutsche Mystik in Verbindung bringt, so ist ihm das nur möglich durch eine bewußte Einengung des immerhin problematischen Begriffes „deutsche Mystik“, indem er darunter zunächst einfach die klösterliche Erbauungsliteratur versteht, die in den letzten drei Jahrhunderten des Mittelalters in dem weiten Gebiete der alten deutschen Reichskirche entstanden ist. Als typische Werke dieser Literatur nennt er, dem Einfluß und

² *Fr. Heiler*, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München 1919, 6 ff.

der Verbreitung nach geordnet, die Vita Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1377 oder 1378 in der Kartause zu Straßburg), das Horologium Sapientiae Seuses, und von Thomas von Kempen die meditationes de vita Christi und die Imitatio. Daß diese Werke überall und immer wieder gelesen wurden, beweist der Bestand der damaligen Bibliotheken. Daß man diese Werke als deutsche Mystik bezeichnen dürfe, das liege nicht nur in ihrer Herkunft, sondern auch in ihrer Eigenart gegenüber charakteristischen Produkten der italienischen und französischen Erbauungsliteratur, z. B. gegenüber der Vita Christi des Franziskaners Giovanni de Caulibus von San Gimignano; die deutsche Nachfolgeliteratur betone nicht so sehr die äußere Nachfolge Christi wie die italienische, sondern eine imitatio morum Christi, bringe also in die Frömmigkeit einen innerlichen Zug. Ludolfs Vita Christi, Thomas' Imitatio waren um 1500 ins Kastilische bzw. Katalonische übertragen worden. Mit Benutzung flämischer Andachtsbücher hatte Don Garcia Jimenes de Cisneros, Abt des Klosters auf dem Montserrat, sein „Exerzitien“-Büchlein verfaßt. Daß so die deutsche Mystik in einer Reihe ihrer hervorragendsten Erscheinungen den Weg nach Spanien fand, und daß auf diesem Wege deutsche Ideen und Methoden in der Frömmigkeit in Spanien übernommen wurden, auf diesen Vorgang weltgeschichtlicher Bedeutung als erster aufmerksam zu machen, rechnet *Boehmer* sich als besonderes Verdienst an; denn mit diesem Vorgange ständen die beiden größten Ereignisse der neueren spanischen Kirchengeschichte in engem Zusammenhang: die Entstehung der spanischen Mystik* und die Entstehung der Gesellschaft Jesu. *Boehmer* sucht es wahrscheinlich zu machen, daß Ignatius die vier Foliobände der spanischen Ausgabe der Vita Christi des Ludolf gelesen und dadurch nachhaltigen umgestaltenden Einfluß auf sein religiöses Ideal erfahren hat, daß er, angeregt auch durch die Lesung des Exerzitienbüchleins des Cisneros und der Imitatio, nunmehr eine mehr innerliche Frömmigkeit übt, daß er manche Anweisungen zum betrachtenden Gebet, die er in seinem Exerzitienbüchlein gibt, vor allem zur Compositio loci in der Vorbereitung der Meditation, dem Ludolf verdankt. Seltsam mutet aber an, was *Boehmer* über die Verbindung von Atemgymnastik und Meditation in dem dritten modus zur Betrachtung bei Ignatius andeutet (S. 26). Nicht alles ist sicher, vieles eben nur wahrscheinlich, was *Boehmer* über den Einfluß der Ideen der genannten deutschen mystischen Schriften auf Ignatius und vor allem auf die Umwandlung seines Frömmigkeitsideals, auf die von ihm so eindringlich geforderten Übungen der Gewissenserforschung und der Betrachtung, auf seine Virtuosität in der Einschaltung und Behandlung der Affekte sagt. *Boehmer* vergißt allerdings nicht, auf die Unterschiede hinzuweisen, die zwischen der „Übung“ der Mystiker und den Ignatianischen Exerzitien bestehen. Seine Schrift ist in mehr als einer Hinsicht verdienstvoll. Sie enthält treffliche Bemerkungen über die mittelalterliche Mystik, eine glückliche Zurückweisung mancher Fehltritte über sie, eine sachliche Begründung, warum nicht Eckharts, sondern Bernhards mystische Lehre den Sieg davontrug. Eine ganze Reihe feiner Beobachtungen über Ignatius und seine religiöse Entwicklung legt er dar, jedenfalls ist es ein bleibendes Verdienst, auf diese Zusammenhänge hingewiesen und sie bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich gemacht, aber auch Anregung zu weiteren Untersuchungen gegeben zu haben. *Boehmers* Schrift enthält eine gerade in dieser Hinsicht sehr dankenswerte reiche Literaturangabe.

Über die Zusammenstellung „Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien“ Im Titel des gleichnamigen Buches von *P. Richstätter* wird man zunächst erstaunt sein, da Ignatius in seinen Übungen nur zu Gebetsweisen anleitet, die nicht eigentlich mystisch sind, und da man den Exerzitien des hl. Ignatius und der jesuitischen Ascese überhaupt den Vorwurf macht, sie stände mystischem Gebetsleben nicht sonderlich freundlich gegenüber. Mit

³ Auf die neuere Literatur zur spanischen Mystik und deren Abhängigkeit behalte ich mir vor zurückzukommen.

Recht hebt P. Richstätter hervor, daß zu dem eigentlich mystischen Gebete, dem der eingegossenen Beschauung, die Ignatianischen Exerzitien mit allen ihren Einzelübungen, besonders in ihrer auf dreißig Tage berechneten Form, eine sehr geeignete Vorbereitung der Seele sind. Mit dieser Fest- und Klarstellung begnügt sich P. Richstätter nicht; vielmehr hat er in seiner Schrift wertvolles Material in klarer Form über die Frage nach dem Wesen der Mystik, über die Eigenart des mystischen Erkennens, über das Verständnis der Mystikerschriften und außerdem besonnene Winke betreffs des Lesens von mystischen Schriften und des Verhaltens bei Visionen und dergleichen mystischen Begleiterscheinungen vereinigt, so daß sie nicht nur theoretischen Wert hat, sondern auch in der Seelenführung gute Dienste leistet. Sie bietet also weit mehr, als der Titel ankündigt.

Ebenfalls Korrektur landläufiger irriger Anschauungen über die deutschen Mystiker des Mittelalters, und zwar auch auf Grund umfassender Kenntnis der Literatur und des handschriftlichen Materials bietet Boeckl, der ihre Lehre über die Eucharistie daraufhin untersucht, ob sie, wie manchmal behauptet wird, sich von der kirchlichen Lehre entferne und einer freien, subjektiven Religiosität nachginge; ob nicht manche Mystiker, und zwar die bedeutendsten, „dem Tatsächlichen der Erlösung durch Jesus Christus und der Heilsvermittlung durch die Kirche und ihre Sakramente, insbesondere der Eucharistie, einen für die Entwicklung ihres inneren und mystischen Lebens ausschlaggebenden, objektiven Wert aberkannt hätten“. Die fleißige Untersuchung fördert nun ein diesen Behauptungen geradezu entgegengesetztes Ergebnis zutage: Die Mystiker nahmen die kirchliche Lehre über die Eucharistie in ihrem ganzen objektiven Gehalte gläubig auf und suchten sie in ihrem Leben zur Geltung zu bringen. Wenn sie die Erfassung des Lehrgehaltes dieses Dogmas nicht weiterführten — das wollten sie ja auch nicht —, so haben sie mit aller Wärme und der ganzen Innigkeit ihres Herzens von diesem Schatz der Kirche geschrieben, ja auch Neues gebracht in betreff der Bedeutung des öfteren Kommunionempfangs und diesen, im Gegensatz zur lauen Zeitströmung, empfohlen und gepflegt. Die Wärme und Innigkeit der deutschen Mystiker klingt in diesem Buche wider, und es enthält manchen Ausspruch von ihnen, der auch die Predigt über die heilige Eucharistie befruchten und erwärmen könnte, ein Vorzug, der die streng wissenschaftliche Arbeit auch dem Seelsorgeklerus empfiehlt.

Mit einer gewissen Wehmut wegen des allzufrühen Heimganges des gelehrten Herausgebers, des Benediktiners Daniels, zeige ich die Ausgabe der lateinischen Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart vom Jahre 1326 an. *P. Augustin Daniels O. S. B.* —, Maria Laach († 20. November 1920), hatte bereits während des Krieges das Manuskript abgeschlossen und wollte noch die Stellen aus Eckharts Schriften, auf die sich dieser in seiner Apologie bezog, hinzufügen. Krieg und Krankheit hinderten diese Arbeit und die Herausgabe. Es handelt sich um das Manuskript 33 b der Soester Stadtbibliothek, das die Abschrift einer Urkunde ist, die Eckhart seinen Glaubensrichtern zu Köln 1326 zu seiner Verteidigung überreichte. Oft muß Eckhart sich bei Anklagepunkten wehren: das habe er überhaupt nicht gelehrt, jenes sei falsch verstanden oder falsch wiedergegeben worden. Jedenfalls enthält die Verteidigungsschrift so wertvolle Beiträge sowohl zum Verständnis seiner persönlichen Eigenart als auch seiner charakteristischen Lehren (so z. B. der Lehre vom alleinigen göttlichen Sein, vom Nichts der Kreatur, vom Seelenfünklein, von der Einheit der Seele mit Gott, von der Geburt des Sohnes durch den Vater im Seelengrund, von der Sohnschaft der Seele aus Gnade, von der ewigen Schöpfung in diesem zeitlosen Jetzt, von der sittlichen Bedeutungslosigkeit des äußeren Aktes als solchem im Verhältnis zum inneren), daß man dem (†) Herausgeber der Danielsschen Arbeit, *Cl. Baumeister*, nur zustimmen kann, wenn er betont, daß diese Apologie von hoher Bedeutung ist. Man wird ihm auch darin recht geben, wenn er sagt, daß die Erklärungen und Deutungen, die Eckhart von seiner Lehre gibt, zum Teil wenigstens auf eine offene oder verhüllte Zurücknahme beanstandeter Sätze hinauslaufen. Jedenfalls, wer immer über Eckhart schreiben will, dabei die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit hat,

diesen Denker objektiv zu nehmen und sich vor der Gefahr hütet, die *Baeumker* warnend aufzeigt, über all den jetzt beliebten „typologischen“ Konstruktionen seelischer Untergründe, die am rechten Platze ja gewiß hohen Wert haben, die individuelle und persönliche Gestalt Eckharts wieder ähnlich zu verzeichnen und subjektiv zu färben, wie das bei früheren, sachlich voreingenommenen Versuchen der Eckhartdeutung der Fall war“, darf an *Daniels'* Ausgabe der Rechtfertigungsschrift nicht vorübergehen. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß immer noch eine kritische Gesamtausgabe von Eckharts Schriften fehlt. Wäre das nicht eine Aufgabe für die neue Deutsche Akademie?

Besondere Empfehlung verdienen die Neuausgaben von Meisterwerken der Mystik in deutscher Übersetzung, wie sie uns sowohl vom Theatinerverlag als auch von dem Grünewald-Verlag vorgelegt werden. Jener bringt eine geschmackvoll ausgestattete Übersetzung der mystisch-asketischen Schriften des *hl. Bonaventura*, von der im ersten Bändchen die Traktate „Von den fünf Festen des Kindes Jesu“, „Vom wahren Weinstock“ und der „Brief zur Seelenleitung“ vorliegen. Die verhaltene seraphische Glut dieser Mahnungen zu einem innerlichen Christenleben hat *Hamburger* geschickt in seiner Übersetzung widerstrahlen zu lassen versucht. Mögen auch die übrigen Bändchen in Bälde folgen!

P. Willibrord Verkade O. S. B., von Geburt Holländer, legt in gediegener, niemals den Sinn vergewaltigender Übersetzung die Hauptschriften Jans von Ruysbroeck vor, denen er eine knappe, warm gehaltene und gut orientierende Einleitung vorausschickt. Zum ersten Male hat er aus dem Altflämischen ins Neuhochdeutsche die wahrscheinlich erste Schrift Ruysbroecks übertragen: Das Reich der Geliebten, deren Grundidee — sie ist falscher Mystik jener Zeit entgegengesetzt — und deren Schwierigkeiten er in der Vorrede behandelt. Die früheren Übersetzungen der Schrift Die Zierde der geistlichen Hochzeit hat *Verkade* benutzt, aber in manchen Dingen verbessert und eine glückliche Wort- und Sinngetreue erreicht, da ihm die Haupterfordernisse zu einer Übersetzung der Schriften Ruysbroecks, Kenntnis der Ursprache und Kenntnis der katholischen Dogmatik und Mystik, zu Gebote stehen. Aus dem Spätwerke Ruysbroecks, dem Buch von den zwölf Beghinen, hat er eine Abhandlung ausgewählt und seiner neuen Übersetzung den Urtext gegenübergestellt. Dies ist um so dankenswerter, als Ruysbroeck hier Reime verwendet, die sich nicht leicht in Reimform ins Deutsche übertragen lassen. Da *Verkade* eine Einleitung in die Lehre Ruysbroecks in Aussicht stellt, so soll eine Würdigung seiner Ansichten nach Erscheinen dieser Einleitung erfolgen.

Roekerath gibt eine gediegene Übertragung eines Kleinods der Viktoriner-Schule, des Traktates des Hugo von St. Viktor *De arrha animae*, „Vom Brautschatz der Seele“, in dem sich außer der Dialogform Anklänge an Augustinus finden, leider ohne jede, wenn auch noch so kurze Einführung.

Von *Thomas von Kempen* legt *Gleumes* uns eine dem Original sich gut anpassende Übertragung, die ja selbstverständlich auf der großen kritischen Ausgabe Pohls fußt, von zwei Traktaten vor, die ganz Kinder des Geistes des Verfassers der Nachfolge Christi sind: das Büchlein von den drei Hütten (es sind Armut, Demut, Geduld) und das Büchlein von der wahren Zerknirschung des Herzens. Die tiefe, innerliche, ganz biblisch genährte und aus innerster Seelenkenntnis auf das Echte gerichtete Frömmigkeit des gottseligen Thomas wirkt sich auch in diesen, heute noch jedem ernststen Christen nützlichen Schriften aus.

Von der durch unbeschulte Karmeliten auf Grund der neuen kritischen Ausgabe des Urtextes besorgten deutschen Gesamtausgabe der sämtlichen Werke des *hl. Johannes vom Kreuz*, die der Theatinerverlag dankenswerterweise in Angriff nahm und musterhaft ausgestattet hat, liegt der zweite Band vor, der des Heiligen Werk „Dunkle Nacht“, eine der wichtigsten

Schriften für die mystische Theologie, bringt. Von P. Aloysius ab Immaculata Conceptione stammen die mustergültige Übertragung, die knappe, sachlich gut orientierende Einleitung und die nützlichen Anmerkungen. In der prächtig ausgestatteten Serie der Theatinerdrucke gibt L. Burchard die Gedichte des hl. Johannes vom Kreuz in deutscher Übersetzung mit gegenübergestelltem Urtext, zum größten Teil im Anschluß an die glänzende Übersetzung Melchior von Diepenbrock, mit den Erklärungen, die der Heilige selbst zu einzelnen seiner mystischen Gedichte gegeben hat. Ebenda ist die eigenartige „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge“ des Angelus Silesius erschienen, die hier erwähnt sein mag, wenn sie auch nicht eigentlich zu der mystischen Dichtung im strengen Sinne zu rechnen ist.

Auf das Gebiet des Mystizismus führen uns die Werke von *Lamm*, *Hankamer*, *Wieser*. *Lamm* hat in seiner Untersuchung über Swedenborgs Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher zunächst die Einflüsse, die Elternhaus und Bildungsgang auf diesen eigenartigen Menschen ausgeübt haben, dargelegt. Das Elternhaus gab dem jungen Swedenborg den Hang zur Mystik; der Vater Jasper Swedenborg, ein Mann intensiver, aber ungrüblerischer Religiosität, ein fast derber, aber sentimentaler Prediger, lebt ganz in dem Glauben an einen regen und engen Verkehr mit Engeln und Geistern und ist von ihrem Eingreifen in sein und anderer Menschen Leben überzeugt; bei ihm zeigten sich seit dem 13. Lebensjahre Wachträume, Offenbarungen und Visionen, die aber nichts eigentlich Mystisches, sondern klare Phantasiebilder waren.

Bei dem Sohne, der schon als Kind frühreif über Gott und Seligkeit sprach, tritt in früher Kindheit ein mystisches Phänomen auf, die „innere Atmung“, die er später als einen Zustand beschreibt, in dem die äußere Atmung aufhört, also eine Art Atemhemmung, die sich als eine Begleiterscheinung der Kontemplation oder des wortlosen geistigen Gebetes darstellt. Ihre Folge ist ein Trancezustand, in dem das Subjekt sich von der Außenwelt losgelöst und sich von einem inneren Lichte durchstrahlt fühlt. Der übernormale Charakter dieses Zustandes zeigt sich in der gesteigerten Innerlichkeit des Gefühls und der außerordentlichen Klarheit des Denkens. Diese „innere Atmung“, die bei Swedenborg anfänglich unbewußt aufgetreten zu sein scheint, die er später, wie er selbst berichtet, durch intensive Gedankenkonzentration hervorrief, und die oft den Beginn von halluzinatorischen Visionen bildete, erklärt ein schwedischer Arzt (in dem von *Lamm* S. 14¹ zitierten schwedischen Aufsätze Holmquists) physiologisch auf diese Weise: Das Blut, das zum Gehirn ströme, werde durch die Atemhemmung nicht durch Sauerstoff gereinigt und rufe darum den Trancezustand hervor. Mit dem Hang zu dieser „inneren Atmung“ verband sich bei dem jungen Swedenborg eine Neigung zur Spekulation, ein überschwenglicher, ekstatischer Zug der Religiosität, eine auf sich selbst gerichtete, sehr komplizierte Geisteshaltung: Züge, die wir bei seinem Vater nicht finden.

Wenn auch eine persönliche Krisis bei Swedenborg die Wendung zur Mystik bewirkt hat, so fand sich doch in seinen philosophischen Anschauungen, selbst dort, wo er noch der mechanischen Naturerklärung huldigt, der Keim mystischer Auffassung, das Ergebnis der Einwirkung des Vaterhauses auf seine Seele. Darin macht ihn nichts irre, weder die Beschäftigung mit Naturwissenschaft und Technik vor allem auf der Reise nach England — er versucht sich an allerlei Erfindungen: Unterseeboot, Dampfmaschine, Flugzeug — noch der Einfluß der Philosophie Lockes, bei dem er vielmehr Gedanken fand, die ihn zum Neuplatonismus führten. Von dem schwedischen Gelehrten Polhem übernimmt er die Idee von einem wunderbar feinen Stoff, der das Weltall fülle, und der die Gedanken von einem Menschen zum andern trage. Es ist hier nicht der Raum, den Darlegungen *Lamm*s nachzugehen, in denen er Swedenborgs Entwicklung von der mechanischen Naturauffassung in den „Principia“ zur mystischen in der „Oeconomia“ und seine Verwertung der von ihm gelesenen mystischen Schriften (darunter Plotin, Augustin, Madame Guyon) zeichnet. Jene persönliche Krisis, die den Durchbruch der Mystik bei Swedenborg bewirkte, will *Lamm* auf Grund von Berichten über spätere

Visionen in einem Erlebnis sehen, in dem Swedenborg gleichsam durch eine Lichtvision der Erleuchtung durch göttliche Inspiration gewiß wurde, die ihn das stolze Wort sagen läßt: „Haec vera sunt quia signum habeo.“ *Lamm* zeigt nun, wie Swedenborg mit seinen Lichtvisionen das neuplatonische Bild von Gott als der Sonne des Lebens und aller Wissenschaft vereinigt und auch den neuplatonischen Emanatismus annimmt. Hier sei kurz Lamms unrichtige Auffassung zurückgewiesen, dieser Emanatismus bilde bei den meisten (!) christlichen Mystikern die Grundlage ihrer mystischen Erlebnisse und Spekulationen (S. 85). Ebenso fehlt jeder Nachweis der einfachhin von *Lamm* behaupteten „pelagianischen Richtungen im Katholizismus“ (S. 99). Swedenborgs Lehre von den „Entsprechungen“ zwischen Irdischem und Himmlischem, seine Auffassung der verschiedenen mystischen Zustände, die Entwicklung Swedenborgs zum religiösen Künster namentlich nach der entscheidenden Christusvision von Ostern 1744, die krausen und wirren Theorien in dem Werke *De cultu et amore Dei*, das ein Glied in der Kette der Schöpfungsdichtungen bildet, seine pseudohalluzinatorische Geisterseherei, deren Zusammenhang mit seinen merkwürdigen psychologischen Auffassungen, die irrigen Ansichten über Gottes Verhältnis zur Welt, die geschmacklosen Schilderungen von der Ehe im Jenseits in dem anrühigen Buche *Deliciae Sapientiae de amore conjugali* (1768), die *Lamm* ebenso wie seine bedenklich laxen Sexualethik mit Recht auf seine starke sexuelle Veranlagung zurückführt (S. 356), seine schaurig großartigen Infernomalereien, die verschiedenen Einflüsse, die sich in allen diesen Punkten bei Swedenborg geltend gemacht haben, sind in *Lamms* Studie eingehend behandelt. Bemerkenswert ist daran der Nachweis des Zusammenhanges der mystischen Erlebnisse und Theorien Swedenborgs mit seinen philosophischen Anschauungen, die an den Neuplatonismus, an Malebranche, an einige Renaissancephilosophen, insbesondere an Pico della Mirandola, und auch an die Kabbalistik anknüpfen, und die durch seine psycho-physiologische Eigenart ihr besonderes Gepräge erhalten. Darum und wegen der umfassenden Quellenverwertung ist Lamms Buch eine bedeutsame Leistung⁴. Klar wird in ihm, daß Swedenborg weder unter die großen Mystiker noch unter die religiösen Führer zu rechnen ist ebensowenig wie Böhme.

Diesem deutschen Vertreter des Mystizismus hat *Hankamer* eine umfangreiche, in Stil und Wertung eigenwillige, geistvolle Untersuchung gewidmet, die Böhme so zeichnet, wie *Hankamer*, seines subjektiven Einschätzens bewußt, ihn sieht. Künstlerisches Gestaltenwollen verrät sich schon im Stile dieses Buches, das Anmerkungen und Einzelnachweise verschmätzt und in der Weise eines Gundolph versucht, die eigenartige Erscheinung Boehmes in ihrer symptomatischen Bedeutung darzutun, wie Böhme aus der Spannung von Mystik und Reformation, von Gotik und Renaissance (als Barock), von West und Ost (als Deutschland) geworden ist. In den einleitenden Abschnitten wird diese vielfache Spannung aufgezeigt; manch feine Beobachtung steht darin, und bei der Anerkennung des großzügigen Bildes, das *Hankamer* von diesen Dingen entwirft, soll hier nicht an wesentlichen und unwesentlichen Dingen Kritik geübt werden. Mit besonderer Eindringlichkeit hebt *Hankamer* das Einmalige, das außergewöhnlich Schöpferische und das Visionäre im Wesen Böhmies hervor, ohne den Hinweis auf die Anregungen, die er erfahren, aber auch umgewertet hat, zu unterlassen. *Hankamer* bohrt sich geradezu in das verworrene Gedankengut des mystischen Schusters hinein, der seine irrigen, von Gnosis und Okkultismus, von Zahlen- und Sprachenmagie, von „alchymistischer Symbolik“ durchsetzten Ideen nicht zu Klarheit auszudenken und auszusprechen und der Aporien seiner Gedankenverkettung — er läßt im Wesen Gottes Gut und Böse verschmolzen sein — nicht Herr zu werden vermochte. Die Arbeit *Hankamers*, die im Stile an Böhmies Dunkelheit des öfteren erinnert, berührt so viele Probleme geschichtlicher

⁴ Leider ist die deutsche Übersetzung, die fließend geschrieben ist, entstellt durch Druckfehler; es seien nur angeführt die auf SS. 63, 88, 116, 177, 366; 188 und 189 (Fehler in der Seitenzählung).

wie religionsphilosophischer Art, daß für eine Auseinandersetzung mit seiner Auffassung hier der Raum leider nicht zur Verfügung steht.

Um die Anzeige des Buches von *Wieser*, *Der sentimentale Mensch*, in einer theologischen Zeitschrift verständlich zu machen, genügt es, den Untertitel anzuführen: „Gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert“, und der Umschlag fügt noch hinzu: „Eine Seelen- und Geistesgeschichte der vorklassischen Zeit“. *Wieser* unterscheidet diese Hauptarten der Gefühle: das naive, das sentimentalische, das sentimentale; dieses letztere entwickle sich zwischen den beiden ersten, auf dem Grunde des sentimentalischen, gleichsam als dessen Vorstufe. Solange das Gefühl naiv ist, solange es sich gleichsam ursprünglich betätigt, „wie eine Pflanze in inniger Gemeinschaft mit dem Urgrunde alles Daseins lebt“, solange empfindet es auch nicht die Loslösung aus dem Allzusammenhange. Sentimentalisch aber ist das Gefühl des Alleinstehens gegenüber der Welt; und dieses sentimentalische Gefühl hält *Wieser* für die Wurzel der Religion; denn sie beginne mit dem Gefühle des Abstandes von der Umwelt, mit dem Erlebnis des Todes, mit dem Angstgefühl, das sich selbst eine Welt erbaue aus Sehnsucht nach Erlösung. In diesem Sinne sei der griechische Mensch, weil er naiv war, überhaupt kein religiöser Mensch (?), hingegen sei der orientalische Mensch, weil er vorwiegend (im Christentum, im Islam, im Buddhismus) ein religiöser, d. h. erlösungsbedürftiger Mensch sei, fast immer ein sentimentalischer Mensch. *Wieser* spricht aber dem sentimentalischen Gefühl noch eine weitere Auswirkung zu. Es liege nicht nur der Religion, sondern auch der Technik und Wissenschaft, selbst der Politik zugrunde, denn alle diese Betätigungsformen des Menschen stünden ganz oder teilweise im Widerspruche zur Natur. In dieser Form der Auswirkung sei das sentimentalische Gefühl der Vorzug des abendländischen Menschen, wenigstens während der letzten Jahrhunderte, während das sentimentalische Gefühl nach der religiösen Seite hin dem abendländischen Menschen nicht eigentümlich und als solches leicht der sentimentalischen Erkrankung ausgesetzt sei. *Wieser* weist darauf hin, daß das sentimentalische Gefühl aller Kultur zugrunde liegt, da sie im Gegensatz zur Natur, zum naiven Fühlen stehe, daß dieser Gegensatz zur Wirklichkeit wohl die Vorbedingung, nicht aber die Ursache des sentimentalischen Gefühles sei, daß es vielmehr auf dem Zwiespalt zwischen dem Leben des Menschen in seiner Natürlichkeit und seinem höheren Sehnen, Hoffen, Wünschen und Denken beruhe. Sentimentalität erscheint als ein Überschwang des Gefühls, als eine Rückwendung des Gefühls auf sich selbst. Es ist hier nicht der Raum, *Wiesers* Aufzeigung der verschiedenen Arten der Sentimentalität, ihres Verhältnisses zum Ressentiment, ihrer leiblich-seelischen Grundlagen im Menschen, ihrer zeitlichen Bedingungen, ihrer Auswirkung in den verschiedenen Lebensformen, des Grades ihrer eventuellen Krankhaftigkeit, der Stellung verschiedener Völker und Rassen zu ihr nachzugehen. *Wieser* bietet nun eine Skizze der spanischen und französischen Mystik, insbesondere Fénétons, von dem er sagt, er habe die Zeitstimmung in seiner Seele wie kaum ein anderer — mit Ausnahme vielleicht von Pascal — vorausgenommen, und das mache ihn, der selbst der Gipfel jahrhundertalter sentimental-mystischer Entwicklung sei, zum Typus der Frühzeit des sentimentalischen Zeitalters in Holland und Deutschland.

Die Wirkung der eigenartigen Verquickung von Mystik und Sentimentalität, wie sie in Frankreich insbesondere bei Fénélon zutage tritt, auf holländische und deutsche Mystiker schildert *Wieser* auf Grund zum Teil bisher noch nicht benützter Quellen, die durch mühevolleres Suchen in den verschiedensten Bibliotheken zusammengetragen und in dem reichen Anmerkungenanhang (S. 247—310) verzeichnet sind. Von den Holländern hat er behandelt Peter Poiret (1646—1719), Peter Jurieu (1637—1713), Elias Saurin (1639—1703). Zu weit würde es führen, auf Einzelheiten der Bilder, die *Wieser* von diesen holländischen und den von ihm behandelten deutschen mystisch-sentimentalen Menschen zeichnet, einzugehen. Nachdrücklich betont er, daß sich bei der religiösen Massenerhebung in Deutschland am

Ende des 17. Jahrhunderts der Einbruch der Sentimentalität auf einem doppelten Wege vollzog: sowohl aus der von unten kommenden Richtung des deutschen Laienvolkes, dessen geistige Welt in den religiösen Wochenschriften sich spiegelt, als auch aus der Richtung der höher gebildeten und geistig überlegenen französischen und holländischen Mystiker. Wie sich zu dieser mystisch-sentimentalen Strömung Vertreter des orthodoxen Luthertums, die Pietisten (ganz besonders Gottfried Arnold 1666—1714), die Männer der Aufklärung stellten, wie durch weltliche Gelehrte (Chr. Thomasius), durch Adelige (Graf Wolf de Metternich) der Sentimentalität eine Wendung ins Weltmännische gegeben wurde, wie sich — namentlich in den religiösen Wochenschriften — die geistige Stimmung der Sentimentalität ins Bürgertum verbreitete, wie in Johann Michael von Loën — er war ein Großoheim Goethes — ein erster Höhepunkt des sentimental Zeitalters erreicht wurde, das ist der Inhalt der einzelnen an Dokumenten wie an treffenden allgemeinen Beobachtungen reichen Kapitel des *Wieserschen* Buches, dessen Schluß ein Ausblick in die Auswirkung der Sentimentalität in der zweiten Hälfte des 18., im 19. und 20. Jahrhundert, aber auch in die Entsensimentalisierung bildet.

Mit einer Voraussicht beschließt der Verfasser sein Werk: Diejenigen Menschen würden in Deutschland die Zukunft haben, die natürlich, ursprünglich, naiv fühlen und doch das sentimentalische, religiös-erlösende Gefühl der Russen in aller Stärke in sich lebendig werden lassen. Gern erkennt man die gewaltige Leistung an, die jenen Abschnitt der Seelengeschichte aus bisher unbenutzten Quellen so deutlich erhellt und ihn in eine, wenn auch zum Teil nur umrissene Geschichte der Sentimentalität hineinfügt, die auch um ein gut Stück die Kenntnis der Geschichte mystischer Bewegung in Holland und Deutschland gefördert hat. Die Religionspädagogik wird sich mit dem Buche auseinandersetzen und manche Anregung aus ihm gewinnen. Fast staunt man über die Tiefe und Weite des Einflusses, den Fénelon über die Grenzen Frankreichs nicht nur auf die Frömmigkeit, sondern auch auf das Lebensgefühl gehabt hat, und man möchte nur wünschen, daß die gesamte französische Mystik — über Bremond hinaus — in ihrer Eigenart und in ihrer Fernwirkung untersucht würde. Merkwürdig, daß auch *Lamms* Buch über Swedenborg der Beschäftigung mit dem mystisch-sentimentalen Menschentypus sein Entstehen verdankt. Wiesers Schrift hat nicht nur den äußeren Vorzug vornehmer Ausstattung, die durch die Sorglosigkeit des Druckes in den mannigfachen Druckfehlern beeinträchtigt wird, sondern auch den angenehmen Stiles und den ausführlicher Personen- und Sachregister. Eigentümlich ist aber, daß *Wieser* katholische Gegenden und mystische Strömungen im katholischen Deutschland nicht berücksichtigt.

Schließlich sei ein Buch über mystische Begnadigung aus jüngster Vergangenheit hier angefügt: *P. Richstaetters* Biographie der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Töchter vom heiligen Kreuz zu Düsseldorf, geboren 1820 zu Haaren im Regierungsbezirk Aachen, gestorben zu Düsseldorf am 21. März 1859. Den Wert des Buches für unsere Untersuchung bilden vor allem die mystischen Briefe der Schwester Emilie (S. 145—215), aus denen hervorgeht, daß Schwester Emilie außerordentlich hohe mystische Begnadigung erfahren hat, daß sie eine gerade, klare Seele war, die ein reiches äußeres Wirken der Nächstenliebe in einem Krankenhause und apostolischen Eifer in der Reform eines anderen Klosters, darin der hl. Theresia ähnlich, mit einem tief innerlichen mystischen Leben verband, das von der Grundlage treuester, heroischer Pflichterfüllung im Kleinen sich zu den hohen Gipfeln mystischer Gnaden erhoben hat. Hier ist nichts Überschwengliches und nichts Sentimentales, und darin sticht das Buch hervor vor manchen ähnlichen Schriften romanischen Ursprungs. *P. Richstaetter* hat das Lebensbild auf dem Hintergrunde der kirchlichen Verhältnisse des damaligen Düsseldorf liebevoll gezeichnet und zu den mystischen Briefen gediegene erläuternde Anmerkungen beigezeichnet, die zum Teil Auszüge aus den Aufzeichnungen anderer mystisch begnadeter Seelen der letzten Jahre bieten. Dieses Buch bringt wertvolles Material zur Psychologie des Berufes und Klosterlebens sowie zur Frage nach dem Wesen echter Mystik.

Friedrich Andres.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Das Kölner Brevier von 1780.

Bei der Durchsicht und Aufarbeitung des Archivs (größtenteils im Pfarrarchiv von Groß-St.-Martin in Köln; demnächst im Erzbischöflichen Diözesanarchiv) der Bursfelder Benediktinerkongregation fand ich unter den Schriftstücken einige Blätter, die auf den ersten Blick Verhandlungen mit dem Kölner Drucker Metternich wegen eines Neudruckes des Bursfelder Breviers zu enthalten schienen. Denn schon 1684 war bei Paul Metternich und Erben in Köln das Coeremoniale (!) *monasticum iussu et auctoritate congregationis Bursfeldensis ordinis S. Benedicti* herausgegeben worden. Eine genauere Einsichtnahme in das Aktenstück zeigte aber, daß es sich um einen Neudruck des Kölner Breviers handelte.

Seit dem 17. Jahrhundert setzte in den rheinischen Kurfürstentümern der Kampf um die Vorherrschaft des römischen Breviers ein, was naturgemäß ein Verdrängen der altüberlieferten Diözesanbreviere zur Folge haben mußte. Hand in Hand damit ging eine Neuerungssucht auf dem Gebiete der Liturgie, die die rheinischen Erzbischöfe ihren westlichen Nachbarn nachahmten (vgl. P. S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 539 ff.). 1628 hatte der päpstliche Nuntius *Frangipani* für Köln das römische Brevier empfohlen, und es wurde die ausdrückliche Erlaubnis beigelegt, daß das kölnische Brevier beibehalten werden könne. Dieses erlebte dann 1718 unter Kurfürst *Joseph Klemens* eine neue Auflage. In den siebziger Jahren machte sich in der Kölner Erzdiözese ein fühlbarer Mangel an Brevieren geltend, den die Witwe des Kölner Druckers Franz Wilhelm Joseph Metternich zum Anlaß nahm, um an Kurfürst *Max Friedrich* ein Gesuch (Blatt 1) zwecks Neuauflage des Diözesanbreviers zu richten. Auch der immer höher steigende Preis — es wurden 20 und mehr Reichstaler für ein Exemplar bezahlt — rechtfertigte einen Neudruck. Zwar könnten die großen Unkosten, die leicht 6000 Reichs-

taler überschreiten werden, einen Verleger abschrecken, aber trotzdem hofft die Bittstellerin die Neuauflage unter so günstigen Bedingungen zu übernehmen, daß weder die Geistlichkeit noch der Verleger über einen Verlust zu klagen hätten. Dem Gesuch, das vom 21. des Heumonats 1775 aus Bonn datiert ist, sind einige „Bediengnussen unter welchen das Cöllnische Erzstiftische Brevier könne verlegt werden“ beigelegt (Blatt 2). Um die Geistlichkeit zufrieden zu stellen, soll Schrift und Papier zur Auswahl und Begutachtung vorgelegt werden. Auch verpflichtet sich der Verleger, einen Korrektor oder Aufseher anzustellen, der die Druckfehler ausmerzen und der nach dem üblichen Satz besoldet werden soll. Damit aber der Verleger bei den hohen Unkosten sicher gestellt sei, muß er darauf bestehen, daß kein zum Erzstift gehöriger Weltgeistlicher geweiht werde, der nicht ein Exemplar des neuen Breviers aufweisen könne. Eine ähnliche Bestimmung soll übrigens auch in andern Erzstiften bestehen. Dann möge die Druckerlaubnis auf 28 Jahre ausgedehnt werden und genau der Zeitpunkt festgelegt werden, mit dem die Neuauflage des Breviers beginnen und enden solle.

Am 20. Juli 1775 schreibt der Kurfürst von Bonn aus an seinen Geheimrat N. v. Hillesheim, daß er der Bitte der Witwe Metternich willfahren wolle (Blatt 3), fragt zugleich an, ob er für die Erteilung der Erlaubnis nicht eine Abgabe an das Kölner Armenhaus verlangen solle, und fordert eine baldige Rückäußerung darüber ein.

Nun wurden dem Erzbischof „reflexiones über die Auflegung eines neuen Breviarii Coloniensis“ (Blatt 4) unterbreitet: 1. Dem Verleger ist ein vollständig korrigiertes Exemplar als Vorlage zu übergeben. 2. Papier, Druck und Preis sind vorher zu vereinbaren, und der Verleger hat einen Probedruck vorzulegen. 3. Der Preis soll etwas geringer sein als bei der letzten Brevierausgabe, die auf gewöhnlichem Papier gedruckt fünf Reichstaler kostete. Das

Proprium de tempore und de Sanctis ist wie bei der Pariser Ausgabe des römischen Breviers für alle vier Teile des Breviers gesondert zu drucken, das Psalterium und das Commune Sanctorum aber so, daß es allen vier Teilen angefügt werden kann. Durch diesen einmaligen Druck des Psalteriums und des Commune Sanctorum wird der Lohn des Setzers und Korrektors erheblich vermindert, ohne daß durch diese Vereinfachung dem Brevierbeter eine Unannehmlichkeit entsteht. 4. Die Korrektur übernimmt der Verleger. 5. Das Format des Breviers und die Frage, ob es mit oder ohne Spaltlinien zu drucken ist, muß noch festgelegt werden. 6. Die Geldabgabe an das kölnische Armenhaus wäre mit dem Verleger zu vereinbaren. 7. Auf die beiden übrigen geforderten Bedingungen kann eingegangen werden, daß nämlich kein zum Erzstift gehöriger Weltgeistlicher geweiht werde, der nicht im Besitz dieser neuen Brevierausgabe ist, und 8. daß die Druckerlaubnis auf 28 Jahre ausgedehnt werde „salva tamen quoad haec duo ultima puncta ratificatione venerabilis Capituli Metropolitici“.

Weitere „die Einrichtung des Breviarii betreffende reflexiones“ enthalten elf Punkte. Es fragt sich, 1. ob nicht die im römischen Brevier von Zeit zu Zeit angebrachten Verbesserungen auch ins kölnische zu übernehmen seien, 2. ob man sich nicht in ritu recitandi horas minores et preces feriales dem römischen Brevier anschließen soll, 3. ob im Psalterium und bei den lectiones de S. Scriptura vor jeden Psalm bzw. Lektion eine kurze Inhaltsangabe zu setzen sei, 4. ob in der Prim ein Konzilskanon und 5. im Chor die Lesung des Martyrologiums vorzuschreiben sei, 6. ob die Versikel nach Anordnung des römischen Breviers zu nehmen sind, wo sie nach dem Maß, wie sie in der Heiligen Schrift vorkommen, geordnet sind, 7. ob nicht noch andere Verbesserungen nach Art des neuen trierschen Breviers, das dem kölnischen am ähnlichsten ist, einzuführen wären, 8. ob nicht die bei der letzten Ausgabe von 1718 für die österliche Zeit ohne Grund eingeschalteten neuen lectiones de homilia in Evangelium Resurrectionis und andere „con-

fusiones“ ausgemerzt werden könnten, 9. ob nicht noch einige lectiones de tempore eine Verbesserung erfahren könnten, 10. ob nicht im Proprium de Sanctis bei den Offizien, bei den historischen Lesungen, bei den Antiphonen oder sonstigen Stücken eine Änderung anzustreben sei, da „hierunter verschiedenes vorkommt, so die Andacht der Betenden stößet, dem Verstande eine Gewalt anthuet und eine wohldenkende Seele peinigt“, und endlich 11. ob nicht im Commune Sanctorum einige Verbesserungen aus dem neuen trierschen Brevier herübergenommen werden könnten.

Als der Witwe von F. W. J. Metternich die Anweisung zum Druck des Breviers zugegangen war, ließ sie dem Kurfürsten konkrete Bedingungen vorlegen (Blatt 5), um deren Annahme sie dringend bittet. Ein vollkommen druckfertiges Manuskript oder Normal exemplar möge ihr übergeben werden; dann soll die Druckerlaubnis bis zum Ende der ersten Auflage ausgedehnt werden, damit nicht von anderer Seite ein Brevier in Oktav, ein Diurnale oder ein Anhang mit neuen Festen gedruckt werden könne, welches Recht nur der Verlegerin zusteht. Das Domkapitel möge die Druckerlaubnis auch auf ihre Erben ausdehnen. Damit die Arbeit ungehindert ihren Fortgang nehmen und das Brevier möglichst fehlerlos erscheinen könne, möge man ihr drei ehrenwerte Leute überweisen, die die Korrektur überwachten. Nach der Herausgabe des Breviers sollten nicht nur alle Neugeweihten zu seiner Anschaffung angehalten werden, sondern auch alle, die es in der Erzdiözese zu beten verpflichtet sind. Würden der Bittstellerin die eben genannten Artikel zugestanden werden, so verpflichtet sie sich ihrerseits, das Brevier in schöner Oktavform und mit guten Lettern zu drucken, starkes, undurchsichtiges Papier zum Druck zu benutzen, die Lettern gut lesbar und nicht blaß zu drucken. Alle Unkosten des Satzes, Papiere, Lohnes von Drucker und Korrektor werden von der Verlegerin übernommen. Innerhalb eines Jahres soll das Brevier erscheinen und der Preis ein annehmbarer sein.

Zu beiderseitiger Zufriedenheit wurden die

Vorverhandlungen abgeschlossen, und der Erzbischof konnte, nachdem ihm ein Probe-exemplar vorgelegt war, die Publikations-erlaubnis (Blatt 6) geben: Praebemus itaque vobis Breviarium nostrum Dioecesanum sic recognitum omnibus et singulis Archidioecesis nostrae Ecclesiis, Capitulis, Collegiis, Pastoribus, nec non quibuscunque Clericis Saecularibus ad officium divinum sive publice sive privatim adstrictis, in virtute Sanctae obedientiae mandantes, ut dimisso veteri, cuius usum praesentium tenore abolemus, hoc solo nostro emendatiori utantur.

Kaum war das neue Brevier in Händen der Geistlichkeit, da begann ein Kampf um seinen Wert und Unwert. Die Stiftsherrn von St. Gereon in Köln weigerten sich, die neue Ausgabe bei ihrem Chordienst zu benutzen, weshalb der Kurfürst ihnen am 11. Dezember 1780 ein recht ungnädiges Schreiben sandte. In ihrer Antwort vom 3. Januar 1781 (Blatt 7) suchten sie sich zu rechtfertigen. In dem Hirtenschreiben vom 2. Mai 1780, das der Neuauflage des Breviers vorgedruckt ist, habe der Erzbischof versichert, daß das Brevier zur Erleichterung des Klerus neu gedruckt wurde, da der Preis für die alten Exemplare so hoch gestiegen sei. Wenn nun der Klerus die so teuer erkauften alten Breviere jetzt wieder auf Seite legen und die neuen Breviere sich anschaffen soll, so bedeutet das für ihn eine ganz enorme Last. Übrigens seien die neuen Breviere an Schwärze und Papier schlechter als die alten, und an Haltbarkeit können sie sich mit den alten gar nicht messen. Das neue Brevier ist durch ein erbärmliches Latein verunstaltet und enthält eine ganze Reihe den Synodalstatuten zuwiderlaufende Veränderungen. Zudem ist die Neuauflage mit dem Brevier von 1718 und den wertvollen alten Chorbüchern nicht mehr zusammen zu benutzen, besonders das Proprium de Sanctis, das wieder ganz neu umgearbeitet werden mußte. Um aber dem Erzbischof ein Entgegenkommen zu beweisen, sollte jeder Kapitular ein Exemplar des Neudruckes sich anschaffen; im übrigen möge man sie im ungestörten Gebrauch der alten Auflage des

Breviers lassen, so lange diese noch gebrauchsfähig ist. Auch wollten sich die Stifths herrn soviel als möglich an die neuen Rubriken halten. „Conclusum in causa Breviarii des Stifts zu S. Gereon, welches den andern communiciret worden, um selbigem beyzutreten“.

Diese freimütige Erklärung berührte den Kurfürsten recht unangenehm, und am 22. Januar 1781 schrieb er: „Wir haben euere an uns unter dem 3ten dieses gewagte unbesonnene Vorstellung mit höchstem unwillen durchgegangen; gleichwie nun selbige nichts als leere Ausflüchte enthält und bloß auf weitere Verzögerung, die wir aber euch zu gestatten nicht gemeint sind, abzielet.“ Der Kurfürst verlangt, daß seine Willensäußerung vor versammeltem Kapitel verlesen werde, und zwar daß das neue Brevier mit dem Frühlingsteil sofort im Chor in Gebrauch genommen werden solle. Andernfalls droht er mit seiner allerhöchsten Ungnade und scharfen Strafen.

An die Dechanten erging noch die Weisung, alle Abschriften der Denkschrift der Stifths herrn von St. Gereon, die in ihre Hände gelangen sollten, innerhalb drei Tage an den Erzbischof einzuschicken und „zugleich genauest zu berichten, auf welche Art euch selbige zugekommen sind und welchen Gebrauch ihr von diesem höchst verpönten Satze gemacht habet.“

Kirch hat 1868 in seiner anonym erschienenen Schrift: „Die Liturgie der Erzdiözese Köln“ in heftiger Weise gegen die Brevierausgabe des Kurfürsten Max Friedrich polemisiert. Dabei ist Kirch von einem einseitigen Standpunkt nicht freizusprechen, aber er bringt doch sehr vieles und gutes liturgisches Material. Auch P. S. Bäumer geht nicht achtlos an dieser Brevierausgabe vorüber. Es muß zugegeben werden, daß sie ein völliges Verdrängen der alten Kölner Liturgie bedeutete, und daß man mit Bedauern das Eindringen des Gallikanismus und Josephinismus feststellen muß. So hat man mit bewußter Tendenz z. B. in der Oratio: Deus qui beato Petro apostolo tuo collatis clavibus vor ligandi das Wort animas eingeschoben, wo es seit Jahrhunderten nicht

mehr in der römischen Liturgie stand. (Vgl. hierzu meine Miszelle im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 [1923], 116 ff.) Aus allem geht hervor, daß der Erzbischof nicht gehalten hat, was er versprach. Statt einer verbesserten Neuauflage erschien ein ganz neues, und zwar ziemlich willkürlich zusammengestelltes Brevier.

Recht kurzlebig war das Brevier Max Friedrichs. Als die Franzosenherrschaft über das Rheinland hereinbrach, erließ der erste Bischof von Aachen *M. Antonius Berdolet* am 22. November 1802 eine *Ordinatio ad clerum*, die dem römischen Brevier und Ritus die Alleinherrschaft in seinem Sprengel für einige Zeit sicherte.

P. Dr. Paulus Volk O. S. B., Maria Laach.

Erstkommunion und Seelsorge.

Die erste heilige Kommunion der Kinder ist für den Seelsorger das denkbar wirksamste Mittel, um in der Zeit sorgsamster Vorbereitung der Kindesseele auf den Tag heiligen religiösen Erlebens echte und dauernde Liebe zum eucharistischen Heiland in diese hineinzu pflanzen. Diese Zeit der seelsorglichen Betreuung der Kinder kann gar nicht intensiv genug ausgefüllt werden. Denn hier müssen Fundamente gelegt werden, die ein ganzes Leben lang halten sollen.

Aber der gewissenhafte und treue Seelenhirt wird gerade diese Gelegenheit benutzen, um auch auf die Seelen und Familien der Eltern seiner Kommunionkinder Einfluß zu gewinnen. Wenn der Seelsorger hier geschickt arbeitet, kann die Stunde des reichen Fischfangs für ihn schlagen.

Vergegenwärtigen wir uns folgende Tatsachen. Erstens: Wir haben im Kommunionunterricht viele Kinder, deren Eltern der Religion abgestorben sind. Trotzdem legen diese der heiligen Kommunion ihrer Kinder keine Hindernisse in den Weg. Wir haben Kinder von Ungläubigen, Sozialisten, Kommunisten in diesem Unterricht, die sogar darauf bedacht sind, diesen Tag ihrem Kinde so schön als möglich zu gestalten. Ich habe in Elberfeld (im Jahre 1922) Kinder aus den freien Schulen im Kommunionunterrichte gehabt, die, durch die Eltern angehalten, zu

den pünktlichsten, fleißigsten und frommsten der ganzen Schar zählten. Gewiß, das ist ein Widerspruch. Wir wollen hier nicht nach seinen Gründen forschen, sondern uns als Seelsorger nur sagen: Hier sind wertvolle Anknüpfungspunkte.

Zweitens: Die Eltern sehen, daß in dieser Zeit in der Seele ihres Kindes Veränderungen vor sich gehen. Wenn der Kommunionunterricht tief eindringt, müssen und werden diese Veränderungen deutlich sichtbar werden. Die bösen Fehler und schlimmen Gewohnheiten im Betragen des Kindes klingen ab, das Kind wird gehorsamer, stiller, verträglicher, sein Gebetseifer setzt sich durch. Alles das macht auf die Eltern einen starken Eindruck. Je näher der Tag kommt, um so mehr wächst die religiöse Hochspannung in der Kindesseele. Ob sie wollen oder nicht, die Eltern erleben das mit, und etwas von der Kraft und dem Feuer aus der Seele ihres Kindes geht auf sie über.

Drittens: Das Gebet des Kindes hat in dieser Zeit besondere Kraft und Wirkung. Es kommt aus reinem Herzen, in dem die Liebe zum Heilande loht. Der Seelsorger muß mit pastoralem Eifer und Geschick dieser Gebetskraft das richtige und wichtige Objekt geben: die Herzen der Eltern, ihre Gewinnung für den Heiland.

Die sekundäre Aufgabe des Kommunionunterrichtes besteht also darin, durch die Kinder den Heiland auch in den Familien derselben einzubürgern, die günstige Stimmung der Eltern auszunützen, um auch sie für Christus zu gewinnen. Seelsorger, die während des Kommunionunterrichtes auch dieses Ziel fest ins Auge faßten und hartnäckig ihm zustrebten, haben große Erfolge erzielt.

Sehen wir nun, wie das Ziel erreicht werden kann. Der Pfarrer macht sofort in der ersten Stunde des Unterrichtes die Kinder darauf aufmerksam, daß sie alle die schöne Aufgabe haben, in dieser Zeit der Vorbereitung ihre Seele zu heiligen. Aber sie sollen auch innig beten, daß der Segen des Heilandes sich ebenso auf ihre lieben Eltern ausgießt. Die Kindesseele versteht sofort, wie wünschenswert das ist, und manches Kind denkt im stillen:

Ja, der Vater geht nicht zum Heiland in das Gotteshaus, er betet auch zu Hause nicht mit, wie oft ist Zank und Streit zwischen Vater und Mutter. Der Priester sagt den Kindern, sie müßten jetzt jeden Abend ein Vaterunser beten mit dem Zusatz: Lieber Heiland, segne meine guten Eltern. Er muß sich hüten, über Eltern, die nicht mehr zur Kirche gehen, sich abfällig zu äußern. Je mehr das Kind fortschreitet in der inneren Vereinigung mit dem Heiland, um so schmerzlicher empfindet es, wenn seine Eltern abseits stehen. Nur muß sein Eifer, für diese zu beten, immer wieder angeregt werden. Deshalb immer aufs neue die Mahnung: Jeden Abend auf den Knien für die Eltern beten. Schon mancher Vater, der in den Gefahren des Lebens den Glauben verlor, hat ihn durch das Gebet seines Kommunionkinds wieder von Gott erhalten. Das macht auf die Eltern einen wohlthuenden Eindruck, sie werden nachdenklich, die Sonne fängt an, in ihrem Herzen mit dem Nebel zu kämpfen. Nun kann der Seelsorger ruhig den zweiten Schritt tun und die Familien seiner Kommunionkinder besuchen. Die Regel ist: er wird gut aufgenommen. Er muß die Eltern bitten, ihm zu helfen in der Arbeit für die Seele ihres Kindes, weil dasjenige, was Elternherz und Elternwort in dieser Zeit leistet, ebenso wichtig ist wie der Unterricht des Seelsorgers. Es ist ein fruchtbarer Gedanke, die Eltern mitverantwortlich zu machen für das Seelenglück des Kindes am Tage der ersten heiligen Kommunion und diese Verantwortung beim Besuche ihnen einzuschärfen. Wenn sie herangezogen werden zu dieser Mitarbeit, fangen auch dem Glauben Erstorbene wieder langsam an, das Glück der Heilandliebe mitzufühlen, weil sie es miterleben.

Das Herzstück des ganzen Kommunionunterrichtes ist die Frage: Welche Wirkungen hat die heilige Kommunion? Der Pfarrer bespricht mit den Kindern die erste Antwort: „Sie vereinigt uns aufs innigste mit Christus.“ Das „uns“ sind die Kommunionkinder und ihre Eltern. Der Heiland muß am Weißen Sonntag die Familie, das Elternhaus heiligen. Das ist unser Ziel: am heiligsten Tage eures Lebens müssen auch Vater und Mutter an

der Kommunionbank sein. Darum ladet die Eltern ein, euch am Weißen Sonntag nicht allein zu lassen, bittet, bis daß Vater und Mutter zusagen. Mit diesen zarten Bitten dürfen die Kinder nicht nachlassen, immer wieder muß der Seelsorger sie daran erinnern, sie müssen die Herzen der Eltern für den Heiland erobern. Ich habe es erfahren, daß am Weißen Sonntag morgens noch Väter zur Beichte kamen, deren Glaubensleben seit Jahrzehnten erfroren war. Die Kindesliebe hatte es warm gemacht.

Der letzte Appell an das Elternherz erfolgt bei der Kommunionfeier selbst in der Predigt am Morgen und Nachmittag. Hier hat der Seelsorger besonders in den Vätern mancher Kinder Zuhörer, die vielleicht seit einem Menschenalter Gottes Wort nicht mehr gehört oder abgestandene, an der äußersten Peripherie des Glaubenslebens stehende Männer sind. Wenn je in ihrem Leben, dann sind sie jetzt disponiert. Die Liebe zu ihrem Kinde, die eindrucksvolle Feier, die Erinnerung an den eigenen Kommuniontag, alles das wirkt zusammen und stimmt auch eine Mannesseele, auch ein Sünderherz weich. Darum muß der Prediger so nachhaltig wie nur möglich beide Male sich an die Eltern wenden. Es ist nicht notwendig, die ganze Predigt den Kindern zu widmen und nur in einem kleinen Schlußwort sich an die Eltern zu wenden. Beide müssen gleich viel mitbekommen. Die Kinder sind ja mit allem ausgerüstet, sind fertig für den Empfang des Heilandes; dagegen in den Herzen mancher Eltern müssen die Tore noch aufgestoßen werden. Vor allem muß mit starkem Nachdruck der Ernst der Verantwortung, die Macht des väterlichen und mütterlichen Beispiels in der christlichen Lebensführung betont werden. So kann die Kinderkommunion vieles beitragen zur christlichen Erneuerung des Familiengeistes.

Pfarrer Dr. Honnef, Lövenich.

Zum Aufklärungsproblem.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde der Ruf nach geschlechtlicher Aufklärung zuerst erhoben. Rousseau und Tissot waren die ersten Vertreter der Idee, die sich auch die

Philanthropen zu eigen machten. Die folgende Generation ließ den Gedanken wieder fallen. Das 20. Jahrhundert griff ihn wieder auf, und zwar so entschieden, daß vor etwa zwei Jahrzehnten ein ganzes Schrifttum über diese Frage entstand. Das belehrende Wissen sollte retten, was eine falsche Welt- und Lebensauffassung verdorben hatten. Frühere Zeiten, die eine feste religiöse Weltanschauung und ein unbestrittenes Moralgesetz hatten, zeigten kein besonderes Bedürfnis nach geschlechtlicher Aufklärung. Die Erfahrungen, die der Mensch auf diesem Gebiet im Leben machte, ordneten sich ohne Schwierigkeiten in die vorhandene höhere Lebensauffassung ein. Darum ist es sehr begreiflich, daß die preußischen Bischöfe in ihrem berühmten Hirtenschreiben vom 20. August 1913 erklärten: „Was heutzutage bitter nottut, ist nicht das Reden, sondern das Schweigen über diese Dinge; man muß wieder lernen und lehren, ehrfürchtig darüber zu schweigen, wie sich dieses jeder edlen Natur von selber nahelegt. Soweit Aufklärung erforderlich ist, soll sie nicht öffentlich, nicht in der Schule, nicht in Jugendschriften geboten werden, sondern unter vier Augen, von der Mutter, vom Vater, vom Erzieher und vom Seelsorger. Hauptsache aber ist und bleibt die Erziehung des Kindes zur Schamhaftigkeit von früh auf, vernünftige Körper- und Gesundheitspflege, Gewöhnung an Arbeit, an Selbstüberwindung und Entsagung, Stählung des Willens, Fernhaltung der in heutiger Zeit leider so zahlreichen sittlichen Gefahren, und vor allem die in zarter Kindheit beginnende, durch alle Jahre planmäßig fortgesetzte, in den Entwicklungsjahren ganz besonders umsichtig geleitete religiöse Durchbildung, die Aufklärung und Verklärung des ganzen Wesens und Lebens des Kindes durch das Licht des Glaubens und die Einflüsse der Gnade.“

Durch die Nachwirkung von Krieg und Revolution ist die sittliche Verwilderung gewaltig gestiegen, und wieder mehrten sich auch auf katholischer Seite die Stimmen, die einer systematischen Aufklärung das Wort reden.

Einen gewissen Höhepunkt, vielleicht auch einen Abschluß dieser Frage haben wir in dem

vielumstrittenen Büchlein des Franziskanerpaters *Dr. Edelbert Kurz*, *Christlich denken!* (Kösel u. Pustet, München), einen Höhepunkt insofern, als eine radikalere Form der Belehrung kaum noch möglich ist, hoffentlich auch einen Abschluß, weil *Kurz* die Grundgedanken der Frage klar herausstellt.

Jeder wird dem Verfasser recht geben, wenn er sagt: „Nicht das Aufklären, nicht das Sagen und Wissenlassen ist das Entscheidende und Helfende; es führt im Gegenteil erst das eigentliche Problem herauf, das Problem des Einordnens dieser Dinge in die ehrfurchtgebietende und bindend verpflichtende Welt des Sittlichen und Religiösen“ (S. 59). Darum will er auch nicht eine Aufklärung, die als bloßes Wissen gelten soll, „sondern die Verknüpfung des Geschlechtlichen mit dem Gottesgedanken“ (S. 12) und ist überzeugt, daß wir „erst so über die öde geschlechtliche Aufklärung hinaus zu einer geschlechtlichen Erziehung kommen“ (S. 61). Diese grundsätzliche Besinnung ist für ihn der Kernpunkt des Ganzen. Von da aus will er erzieherisch einwirken auf die Auffassung und Behandlung des Geschlechtlichen (S. 6). Dieser Auffassung wird jeder beipflichten, ebenso der Forderung, daß das Wort Unkeusch pädagogisch richtig verwandt werden muß. „Nicht die Geschlechtsteile sind unkeusch oder das Unkeusche; wer die Kinder so unterrichtet, verbaut ihnen den Weg zur guten, christlichen Auffassung des Geschlechtlichen“ (S. 23).

Über diese vernünftige, grundsätzliche Forderung hinaus stellt er „Worte und Prägungen bereit, die für den Fall der Notwendigkeit eines offenen Sprechens über hinderliche Verlegenheit hinweghelfen sollen“ (S. 6). Leider hat der Verfasser hier seine eigene Idee, daß nicht das Sagen und Wissenlassen das Entscheidende und Helfende ist, nicht mehr genügend beachtet. Aus der Erfahrung heraus, daß zumal verdorbene Kinder für die geschlechtlichen Organe und Funktionen häßliche und schmutzige Bezeichnungen brauchen, bringt er eine bis ins allerletzte Detail gehende, anatomische Darlegung, die reifere Leser abstößt und Unreifen direkt gefährlich

werden kann. Gewiß betont er nachträglich, daß nicht jeder Erzieher das Gebotene ohne weiteres vor Ohr und Seele des Kindes bringen muß oder dürfe, aber die Gefahr liegt zu nahe, daß gerade jene, die in dem Büchlein Rat und Hilfe in der schwierigen Frage suchen, auch dem Kinde gegenüber an der unglücklichen Form haften bleiben.

Die Art, in der hier gesprochen wird, kann in keinem Falle Eltern oder Erziehern als Vorlage dienen. Aus diesem starken Empfinden heraus kam auch der laute Widerspruch, der sich gerade in den besten Familien gegen das Buch erhob und sich nicht selten bis zur offenen Entrüstung steigerte. Alle fühlten, daß hier durchaus die feine Linie fehlt, die bei solchen Besprechungen immer, zunal dem Kinde gegenüber, eingehalten werden muß. In dieser Beziehung war das, was Jahre vorher *Friedrich Wilhelm Förster*, *Gatterer-Kurs*, *Muckermann* und andere geboten haben, weit besser und wirklich brauchbar.

Wir brauchen für unsere Kinder in dieser Frage keinen anatomischen und physiologischen Unterricht, wohl aber eine feste, christliche Gesamterziehung, eine starke, tiefreligiöse Lebensauffassung, in die sich das kurze, klare Wort eingliedert, das Eltern oder Erzieher dem einzelnen Kinde zur gegebenen Stunde sagen müssen. Ohne Zweifel ist diese Erziehungspflicht heute dringender wie in früheren Zeiten, und darin hat *Kurz* sehr recht, „daß diese Belehrung nicht außerhalb des erzieherischen Zusammenhangs stehen und nicht auf einmal plötzlich wie ein Wolkenbruch über das Kind herniedergehen dürfe“ (S. 34). Aufgabe der Erziehung ist es, jene seelische Fühlungnahme mit dem Kinde zu bewahren, die es vertrauensvoll zu Vater und Mutter hinführt, wenn ihm solche Fragen auf der Seele brennen. Erzieher, die reif und selbständig genug sind, um nie auf die vom Verfasser vorgeschlagene Form der Belehrung zu verfallen, können das Buch mit Nutzen lesen und mögen seine gesunden Grundgedanken auf ihre Erziehungsarbeit und -auffassung wirken lassen.

Pfarrer Dr. Könn, Köln.

Kursus für Dorfseelsorge.

Die Landseelsorge scheint aus ihrem Dornröschenschlafe zu erwachen. Sie wurde zum Gegenstande der diesjährigen Veranstaltung der „Wissenschaftlich-pastoralen Vereinigung“ in den ersten Septembertagen, zu der in Euskirchen, Wipperfurth und Grevenbroich von nah und fern mehr als 200 Landseelsorger zusammengeströmt waren. Ein einleitendes grundlegendes Referat von *Prof. Dr. Schwer* erfaßte das Problem in seiner Tiefe. Es soll in dieser Zeitschrift veröffentlicht werden, so daß ein näheres Eingehen an dieser Stelle sich erübrigt. Natur und Kultur traten sich gegenüber; Erdgebundenheit und Gemeinschaftsverbundenheit auf der einen Seite, Selbstbefreiung aus der Naturbefangenheit, Herrschaft über die Natur, Loslösung aus der Gemeinschaft, Individualismus, Rationalismus beim Kulturmenschen. Daraus, daß dieser Übergang von der Natur zur Kultur auch das Dorf ergriff, ergeben sich alle Schwierigkeiten der heutigen Landseelsorge. Referent glaubte das Erheben des Menschen über die Natur in der Entfaltung der Kultur im ganzen als etwas Großes bezeichnen zu sollen. Mit Recht. Jedoch ist seine Ansicht, daß die Kultur als Ganzes gesehen gleichsam in einer großen Spirale aufwärts führe, anfechtbar. Sollte nicht O. Spengler, den er verschiedentlich zitierte, darin recht haben, daß wir nicht von einer Kultur, sondern von mannigfaltigen Kulturen reden müssen, die jede für sich wie eine Pflanze entstehen, blühen und vergehen?

Als den Zuhörern aus diesem Vortrage die Schwierigkeiten der Landseelsorge in ihrem Grunde deutlich geworden waren, schilderte Pfarrer *Lücking* (Ippendorf) diese Schwierigkeiten in einem Referate, das aus praktischer Erfahrung und lebendiger Kenntnis des modernen Dorfes schöpfen konnte. Mittel zur Lösung anzugeben war nicht seine Aufgabe. Es lassen sich auch keine angeben, weil die Schwierigkeiten naturnotwendig sind, aus dem Zeitgeist stammen, nur mit diesem überwunden werden. Zudem, wie richtig geschildert wurde, sind im einzelnen die Schwierigkeiten in jedem Dorfe wieder andere. Was in diesem Dorf wirkt, ist vielleicht schon im

Nachbardorf verfehlt. Es hätte hinzugefügt werden können, daß auch die Pfarrer verschieden sind. Jeder Pfarrer ist — glücklicherweise — eine Eigenart. Da stoßen wir auf ein Mittel, das freilich nicht billig ist und nicht mundgerecht in jeder Apotheke zu haben ist, um einfach geschluckt zu werden. Jeder Pfarrer muß aus seiner Eigenart heraus mit seinem besonderen Talente wirken in inniger Auseinandersetzung mit der Eigenart seines Dorfes. Wenn Kultur Individualismus ist, so wird auch nur Entfaltung lebendigen, persönlichen Wesens den Pfarrer den inneren Kontakt mit den Dörflern finden lassen, die nicht mehr ganz Naturkinder sind. Lückings Zurückhaltung in der bedingungslosen Empfehlung kirchlicher Vereine auf dem Lande teilen wir durchaus im Gegensatz zu Äußerungen, die in der Aussprache laut wurden. Der Pfarrer würde viel mehr gewinnen, wenn er in den bestehenden weltlichen Dorfvereinen Fuß fassen könnte. Ich will aber gern gestehen, daß es mir bisher in keinem Fall gelungen ist.

Nachdem so die heutige Lage der Landbevölkerung in ihrer Stellung zu Religion und Kirche aufgedeckt war, wurde in den folgenden Vorträgen die ordentliche Seelsorge, zunächst Predigt und Katechese, behandelt (Pfarrer *Schreiber*, Köln, und Pfarrer *von Lutzenberger*, Züllich). Frisch und zeitgemäß reden, unbedingt wahr und zuverlässig, war die Forderung. Um so weniger ist aber der Wunsch gerechtfertigt, der nachträglich aus der Versammlung heraus laut wurde, es möchten mehr Dorfpredigten veröffentlicht werden, um die Arbeit zu erleichtern und als Vorbild zu dienen. Dazu muß nochmals gesagt werden: Der Pfarrer muß aus Eignem reden. Wir haben viel zu viel gedruckte Predigten. Wenn irgendwo, dann kann auf der Dorfkanzel ein wenig Originalität im guten Sinne nicht schaden. (Auch nach einem der gleich zu erwähnenden liturgischen Vorträge erscholl bezeichnenderweise sogleich der Ruf nach liturgischen Predigten, obwohl leicht zugängliche Literatur für die eigne Arbeit in reicher Auswahl namhaft gemacht werden konnte!) Die Anregung, in der Christenlehre als Volkschristenlehre auch einmal

die Kirchengeschichte in Lebensbildern ihrer großen Persönlichkeiten den Gläubigen nahezubringen, war recht beachtenswert.

Nach dem Wort Gottes kam die Liturgie an die Reihe. *P. Ambrosius Stock O. S. B.* (Maria Laach) besprach im ersten Vortrage die Feier der heiligen Messe in der Dorfkirche. Wie kann die heilige Messe wieder Gemeinschaftsfeier werden, was sie ursprünglich vollkommen war, was sie unbedingt wieder werden muß, was sie ihrem tiefsten Wesen nach ist? Nicht nur Gemeinschaft mit Christus, sondern auch Gemeinschaft des Volkes mit dem Priester und Gemeinschaft der Gläubigen untereinander? Staunend sehen wir, wie weit die Praxis davon abgewichen ist. Redner wies auf den Lettner hin, den man im Mittelalter zwischen Volk und Altar eingeschoben hatte. Der Lettner ist gefallen, aber von einer einheitlichen Handlung zwischen Priester und Gemeinde, von einer inneren und äußeren Mitwirkung des Volkes beim Opfer sind wir weit entfernt. Trotzdem muß sie das Ziel bleiben, und es muß versucht werden, auch die Fremdheit der lateinischen Kultsprache — eine Schwierigkeit, die der Redner meines Erachtens doch zu gering einschätzte — zu überwinden. Im einzelnen wurden erwähnt die rezitierte Messe, der gemeinsame Gesang des Credo und anderer feststehender Teile abwechselnd mit dem Kirchenchor, die Notwendigkeit der Beschränkung des allzuoft sich wiederholenden Requiems an Werktagen. Mehrmals in der Woche sollte auch in der Dorfkirche von den Schulkindern zusammen mit den Gläubigen eine deutsche Meßandacht aus dem Diözesangebetsbuch gebetet werden. Im kommenden neuen Gebetsbuch sind hoffentlich die Gebete der gemeinschaftlichen Meßandachten so eingerichtet, daß recht viele gemeinsam gesprochen werden können. Auch auf den Altar ging der Vortragende in diesem Zusammenhange ein, der Christus versinnbildet. „Der Altar ist Christus.“ Man wird sich vergebens bemühen, diesen Satz dem Volke zum Verständnis zu bringen. Hier gilt, was ein Teilnehmer in der Aussprache als nicht leicht abzufertigendes Bedenken gegen diese Wiedererweckung der liturgischen Welt überhaupt vorbrachte: daß

wir Kinder einer neuen Zeit nicht mehr so im Sinnbild leben können, wie die antiken Menschen es vermochten, aus deren Geist die Liturgie geboren ist. Und wenn demgegenüber gesagt wurde, daß das Christentum selbst sich seine Symbole geschaffen habe, die deshalb ewige Geltung hätten, so ist doch für die meisten christlichen Symbole die Anknüpfung an bereits Vorhandenes geradezu nachgewiesen.

Der zweite liturgische Vortrag, nicht weniger reich an Gehalt und Anregungen, galt dem Kirchenjahr. Sehr interessant war der Versuch, im Aufbau des Kirchenjahres den Wechsel von Tag und Nacht, Dunkel und Licht nachzuweisen. Aber so überzeugend das zu Anfang wirkte, bei der Durchführung ging es nach meinem Gefühl doch nicht ohne gezwungene Deutungen ab. Am unmittelbarsten erlebt unser Volk das Kirchenjahr immer noch in seinen herrlichen Kirchenliedern, die in Wort und Melodie aus ihm geboren sind.

Zuletzt sprach Rektor *Eschweiler* vom Institut für kirchliche Kunst in Köln über die Kunst in der Dorfkirche und auf dem Dorfriedhof. Die scharfen Worte, die er für die hier so vielfach noch verbreiteten Fabrikwaren und Gipserzeugnisse fand, waren am Platze. Aber hier ist noch eine Arbeit zu leisten, die Menschenalter erfordert. Der wertvollste Rat, den er gab, war deshalb vielleicht der, an die Ausschmückung unserer Kirchen mit der abwartenden Geduld heranzugehen, in der unsere Väter uns Vorbild sind. Unsere Zeit hat noch keine religiöse Kunst — erzwingen und machen läßt sie sich nicht, wir müssen ausharren, bis sie kommt.

† Pfarrer Dr. Bertrams, Iversheim.

Unter dem Sowjetstern.

Noch immer ist es äußerst schwierig, über die Zustände in Sowjetrußland ein einigermaßen klares Urteil zu gewinnen. Nicht selten stehen sogar die Nachrichten und Schilderungen in schroffem Widerspruch einander gegenüber. Während offenbar stark verspätete Berichte noch die düstersten Bilder von leiblichem Elend und seelischer Be-

drückung unter der Schreckensherrschaft der bolschewistischen Machthaber entwerfen, hat neuerdings ein so scharfer und zuverlässiger Beobachter wie *Sven Hedin* von einem längeren Aufenthalt in Sibirien und in den beiden russischen Hauptstädten, wo ihm alle Türen offenstanden, überraschend günstige Eindrücke mitgebracht. (Von Peking nach Moskau. Leipzig 1924.)

Sowjetrußland hat eben in den letzten Jahren selbst gewaltige innere Wandlungen durchgemacht. *Wladimir Iljwitsch Lenin* ist nicht mehr, den die deutsche Heeresleitung im März 1917 in versiegelttem Eisenbahnwagen aus der Schweiz nach Rußland hineinbrachte, wo er der Revolution zum Siege verhalf, am 7. November Kerenski stürzte und nun mit der ungeheuren Kraft seines eisernen Willens die Herrschaft der Sowjets aufrichtete, die heute noch bis an die Grenzen der Mongolei unerschüttert feststeht. Sven Hedin war, als er im Dezember 1923 einer Sitzung der Moskauer Sowjets beiwohnte, Zeuge, wie das Volk immer wieder ängstlich nach dem schon so lange unsichtbar Gewordenen fragte, um dessen hoffnungsloses Siechtum nur wenige Eingeweihte wußten. Am 21. Januar 1924 erlag er dem tückischen Feind, der ihm eben noch Zeit gelassen hatte, auf dem elften Kongreß der Kommunistenpartei Rußlands im Frühjahr 1922 jene berühmt gewordene Rede zu halten, in der er mit grausamer Offenheit den Zusammenbruch der bolschewistischen Wirtschaft eingestand und finster-entschlossen das Steuer herumwarf. Hier ist der große Wendepunkt. Was vor diesem Zeitpunkte liegt, war der gigantische Versuch, die bestehende Gesellschaft zu stürzen, die geistigen und religiösen Mächte, die sie gestützt hatten, mit der Wurzel auszurotten, das ganze Wirtschaftsleben in kommunistische Formen zu überführen. Noch heute sind die furchtbaren Wunden, die eine solche brutale Vergewaltigung dem unglücklichen Lande schlug, nicht geheilt. Noch stehen wenigstens auf dem Papier die gegen die Religion und das Kirchenwesen gerichteten Verfolgungsgesetze. An der vielbesuchten Kapelle der Iberischen Muttergottes sah Sven Hedin noch die weiße

Tafel mit der schwarzen Inschrift: „Die Religion ist Opium für das Volk“. Aber keiner der Andächtigen, die aus- und einströmten, kümmerte sich darum, und niemand behelligte sie mehr.

Einen interessanten Einblick in die Wandlungen, die sich hier vollzogen haben, gewährt ein Aufsatz über die Sowjet-Familie, den *J. Schweigl* S. J. im Juliheft (Nr. 16) der vom Päpstlichen Orientalischen Institut herausgegebenen „*Orientalia Christiana*“ veröffentlicht. Er gibt zunächst in ausführlichen Auszügen aus der „Sammlung der Gesetze und Verordnungen der Arbeiter- und Bauernregierung“ (1918) ein Bild der Neuordnung des Ehe- und Familienrechtes vom 20. Dezember 1917, die bestimmt war, die bisherige Familie, die Zelle des verhaßten alten Gesellschaftsorganismus, zu untergraben. Einführung der Zivilehe, äußerste Erleichterung der Eheschließung und Ehescheidung, völlige rechtliche Gleichstellung der ehelichen und außerehelichen Vater- und Mutterschaft, Strafflosigkeit der Bigamie, absolute wirtschaftliche, rechtliche und politische Emanzipation der Frau, völlige wirtschaftliche Unabhängigkeit der Ehegatten voneinander und der Eltern von den Kindern: das waren die Punkte, an denen man den Hebel ansetzte. Die Folgen ließen nicht lange auf sich warten. Die Zahl der Ehescheidungen stieg schon nach wenigen Monaten ins Ungeheuerliche, und in den Spitälern häuften sich die Anträge auf Beseitigung des keimenden Lebens in solchem Maße, daß die Reihenfolge der Zulassung stellenweise durch besondere Verordnungen geregelt werden mußte.

Aber seit etwa 1923 ist auch hier ein Umschwung unverkennbar. Im Juni dieses Jahres berief *Trotski*, dessen Stern nach der Erkrankung Lenins wieder zu steigen begann, eine Konferenz der Volksbeauftragten, die sich in mehrtägigen Beratungen mit den „auf dem Wege von der alten zur neuen Ehe“ gesammelten Erfahrungen beschäftigte. Er selbst berichtet darüber:

„Die Proletarierfamilie ist zerrissen. Diese Tatsache wurde auf der Moskauer Agitatorenkonferenz nachdrücklich festgestellt und von niemandem bestritten ... Auf dem Gebiete

der Wirtschaft haben wir die Verfallsperiode vor nicht langer Zeit hinter uns gelassen; wir begannen uns aufzurichten. Die Fortschritte sind zwar noch sehr schwach, und zu den neuen sozialistischen Formen ist es noch ungewöhnlich weit. Doch aus dem Stadium der Zersetzung und des Niederganges, dessen niedrigster Punkt in das Jahr 1920/21 fiel, sind wir heraus. Aber auf dem Gebiete des Familienwesens ist die erste Niedergangsperiode noch lange nicht überwunden; Zersetzung und Verfall nehmen hier noch ihren vollen Lauf. Im Bereich des Familienwesens stehen wir noch in den Jahren 1920/21, nicht im Jahre 1923.“

Trotski führt dann einige Typen solcher zerrütteten Proletarierfamilien an, von denen man ihm in den Verhandlungen berichtet habe:

„Der Mann, durch die Mobilisierung aus seinen gewohnten Verhältnissen herausgerissen, wurde an der Front zum revolutionären Bürger. Er durchlebte eine große innere Wandlung. Sein Horizont hat sich erweitert, anspruchsvoller in allen seinen Bedürfnissen kehrt er in die Familie zurück. Hier aber findet er alles am alten Platz. Das alte Familiengefüge ist durchbrochen, ein neues hat sich nicht gebildet. Zuerst Verwunderung auf beiden Seiten, dann Mißstimmung, Unzufriedenheit, Verbitterung. Der Riß in der Familie ist da.“

„Der Mann ist Kommunist, die Frau parteilos. Die Beziehungen sind erträgliche, da beide oft voneinander getrennt sind: der Mann geht in der Gemeinschaftsarbeit auf, die Frau bleibt nach altem Herkommen im Kreis der Familie eingeschlossen. Da bestimmt die Jatscheika (die lokale kommunistische Organisation), daß jeder Kommunist die Heiligenbilder aus seinem Hause entfernen müsse. Der Mann findet das in der Ordnung, die Frau widersetzt sich. Ein geistiger Abgrund tut sich zwischen beiden auf, die Ehe ist zerrissen.“

Gleichzeitig waren aber auch Fragebogen ausgegeben worden, deren Beantwortung über die Stimmung in der Arbeiterschaft selbst Aufschluß geben sollten. Auch diese sind teilweise veröffentlicht worden und besonders deshalb wichtig, weil sie von Ar-

beiterführern herkommen, die in engster Fühlung mit der Arbeiterbevölkerung der großen Städte stehen. Alle, auch die Frauen, sind einig in der Beurteilung der unheilvollen Wirkungen der bolschewistischen Ehe- und Familienreform. —

Die von *Lenin* mit allen Mitteln ins Werk gesetzte Durchführung des Kommunismus — ein Versuch von nie zuvor erlebter Größt- zügigkeit — hat in wenigen Jahren über Millionen ein Elend gebracht, das im Frühjahr 1922 ihren Urheber selbst zur Umkehr zwang. In Rußland erzählt man sich, daß seine letzten Worte auf dem Sterbebette ein angstvolles Gebet um Vergebung gewesen seien. Aber für die ganze Welt könnte diese Katastrophe eine Lehre sein, die vielleicht noch zur rechten Zeit gekommen ist. S.

Zum Jahreswechsel.

Als Weggenossen im neuen Jahre haben sich wiederum die Kalender in großer Zahl eingefunden. Zunächst die alten Bekannten und Hausfreunde: der *Regensburger Marienkalender*, von Peter Dörfler herausgegeben (Kösel & Pustet, München), der *Rosenkranz-Kalender* (Laumann, Dülmen), *Reimmichels Volkskalender* (Tyrolia, Innsbruck), *Don-Bosko-Kalender* (Salesianerverlag, München-Ost), *Kneipp-Kalender* (Kösel & Pustet, München). Daneben suchen neuerdings die großen sozialen Organisationen den Kalen-

der in den Dienst ihrer Ideen und Arbeiten zu stellen und haben dabei zum Teil Vorzügliches geschaffen. Genannt seien: *Caritaskalender*, diesmal auf den Gedanken „Caritas und Kind“ eingestimmt (Caritasverlag, Freiburg), der prächtige Abreißkalender *Welt und Wissen* (Franziskus-Xaverius-Verlag, Aachen) und der originelle *Kolpingskalender* (Generalsekretariat des kath. Gesellenvereins, Köln), ein würdiger Nachfahre seiner berühmten Ahnen.

Für Freunde der Liturgie liegen zwei kirchliche Kalendarien mit einführenden Texten vor: *Der Weg der Kirche 1926*, herausgegeben von der Abtei Maria Laach (Kösel & Pustet, München, geb. 3 M.) mit wertvollen kleinen Studien zur Meßliturgie; sodann *Das Jahr des Heiles 1926*, Liturgiekalender, herausgeg. von P. Pius Parsch (Liturgie-gemeinde Stift Klosterneuburg, Österreich) mit eingehender Einführung in die Gedankenwelt der Sonntage und Festzeiten.

Zu einer der schönsten und wertvollsten Gaben des neuen Jahres haben sich endlich Liturgie und Kunst vereinigt in dem großen Abreißkalender „*Das Jahr der Kirche*,“ geschmückt mit 12 mehrfarbigen und 41 einfarbigen Nachbildungen nach Werken alter deutscher Meister (Verlag Emil Fink, Stuttgart, Schloßstraße 84, 4 M.). Die Auswahl besorgte Dr. Heinrich Getzeny, der auch den Bild und kirchliche Zeit feinsinnig verbindenden Text schrieb.





EINGESANDTE BÜCHER



Eine Verpflichtung zur Besprechung übernimmt die Schriftleitung
nur für die erbetenen Schriften.

Abraham a Santa Clara, Der Narrenspiegel. Neu herausgegeben von Prof. Dr. Karl Bertsche. Mit 46 Lichtdrucken nach den Originalkupfern der Nürnberger Ausgabe 1709. 440 S. Volksvereinsverlag, M.Gladbach. 13,50 M.

Aich, Johann Albert, Christus in seinen Heiligen. Hagiologische Betrachtungen. 376 S. Herm. Rauch, Wiesbaden. 6 M.

Allgeier, Artur, Das Buch des Predigers. (Die Heilige Schrift des Alten Testaments Bd. 6, 2. Abt.) 56 S. Peter Hanstein, Bonn 1925. 1,80 M.

Arens, Bernard, S. J., Handbuch der katholischen Missionen. 2. Aufl. Mit 101 Tabellen. 510 S. Herder, Freiburg 1925. 26 M.

Beckert, Fra Angelicus Maria und Heinrich Federer, „Und hat ein Blümlein bracht“. Bilder und Geschichtlein. Mit 15 Bildern in Kupfertiefdruck. Verlag „Ars sacra“, Joseph Müller, München. Geb. 6 M.

Becking, Dr. J., Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas. 270 S. Caritasverlag, Freiburg 1925. 5 M.

Bellarmin, Rob., Kard., Opuscula ascetica. 3 Bändchen. (Bibliotheca ascetica, 14—16.) 664, 404 und 542 S. Friedr. Pustet, Regensburg 1925. Geb. 4, 3 und 3,50 M.

Bericht des Franziskaners Wilh. von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—1255. 200 S. Griffel-Verlag, Leipzig 1925. Mit Karte und Handschriftfaks. 6,50 M.

Beyer, Georg, S. J., Der hl. Petrus Canisius. Eine Predigtreihe. 64 S. Schöningh, Paderborn. 1,20 M.

Bierbaum, Athanasius, O. F. M., Nichts suchend als Gott. Aufruf zum priesterlichen Innenleben. 104 S. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. Geb. 2 M.

Bludau, Joseph, Die ersten Gegner der Johannesschriften. (Bibl. Studien, Bd. XXII, H. 1/2.) 230 S. Herder, Freiburg 1925. 10 M.

Bundschuh, Joseph, Die Biblische Geschichte. Nach dem darstellenden Unterricht in ausge-

föhrten Lehrbeispielen für Katecheten und Lehrer. 1. Teil. 314 S. Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N. 5,50 M.

Dimmler, Emil, Das Neue Testament. Taschenformat. 712 S. Volksvereinsverlag, M.Gladbach 1925. Geb. 4 M.

Dölger, Franz Joseph, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. (Liturgiegeschichtliche Forschungen, H. 4/5.) 445 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1925. 17,25 M.

Fahsel, Helmut, Die Überwindung des Pessimismus. 86 S. Herder, Freiburg 1925. Kart. 2 M.

Gatterer, Michael, S. J., Annus liturgicus. 420 S. 4. Aufl. Fel. Rauch, Innsbruck. 6 M.

Godefried, Heinrich, O. M. Cap., Durch Maria zu Jesus. Geistliche Schule für Jungfrauen. 191 S. Marianischer Verlag, Innsbruck. Kart. 2,70 M.

Grisar, Hartmann, S. J., Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche. 120 S. Herder, Freiburg 1925. 7,60 M.

Günther, Friedrich, Leib und Seele. Ihre Wechselwirkung nach der heutigen Naturanschauung. 120 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1925. 2,80 M.

Helm, Friedrich, Aus der Seelsorge für katholische Hotel- und Gasthausangestellte. 20 S. Geschäftsstelle des badischen Landesauschusses, Freiburg, Werderstr. 4.

Hessen, Johannes, Erkenntnistheorie. (Leitfäden der Philosophie, Bd. 2.) 152 S. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin u. Bonn. Geb. 3,50 M.

Hilling, Dr. Nikolaus, Die allgemeinen Normen des Codex Juris Canonici. 163 S. Jos. Waibel, Freiburg i. Br. 4,80 M.

Holzappel, P. Heribert, Die Leitung des Dritten Ordens. 164 S. Dr. Franz A. Pfeiffer, München. Geb. 4 M.

Hoornaert, G., S. J., Der Kampf um die Reinheit. Ein Buch für die junge Männerwelt. Deutsch bearbeitet von Johannes Sternaux S. J. 339 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck. 6 M.

Huber, Leopold, Ludwig Auers pädagogisches Werk. 142 S. Ludwig Auer, Donauwörth. 1 M.
Jahr, Das heilige, 1925. 60 S. 12 Tafeln. Theatiner-Verlag, München 1925. Geb. 5,20 M.

Jahr, Das, der Kirche. Ein Kunstkalender auf das Jahr 1926. Mit 12 mehrfarbigen und 41 einfarbigen Nachbildungen nach Werken alter deutscher Meister. Begleittext von Dr. Heinrich Getzeny. Verlag Emil Fink, Stuttgart, Schloßstr. 84. 4 M.

Jahrbuch von St. Gabriel. 2. Jahrgang. 275 S. Druck und Verlag St. Gabriel, Mödling bei Wien.

Jehle, Edmund, Gebetserziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule. (Religionspädagogische Zeitfragen Nr. 10.) 105 S. Kösel & Pustet, München 1925. 2,50 M.

Innauen, Dr. Andreas, S. J., Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. 87 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1925. 3 M.

Kaim, Emil, Christuspredigten. 253 S. Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N. 1925. 4 M.

Karrer, Otto Augustinus, Die Seele und ihr Gott. 291 S. Mit 9 Bilderbeilagen. Verlag „Ars sacra“, Joseph Müller, München. Geb. 4,80 M.

Katz, Peter, Söderblom, ein Führer zur kirchlichen Einheit. 180 S. C. Ed. Müllers Verlag, Halle a. d. Saale. 3 M.

Krebs, Engelbert, Dogma und Leben. Das kirchliche Glaubensleben als Wertquelle für das Geistesleben. 2 Bände. Bonifazius-Druckerei, Paderborn. I. Teil. 490 S. Geb. 7,50 M. II. Teil. 766 S. Geb. 10 M.

Linhardt, Rob., Feurige Wolke. Kanzelvorträge auf die Sonn- und Festtage des Weihnachts- und Osterkreises. 178 S. Herder, Freiburg 1925. Geb. 4,50 M.

Meiß, Heinrich, S. J., Mutters Erziehungsweisheit. 2 Bände. Entwicklungs- und reifere Jahre. 394 S. J. Schnellische Verlagsbuchhandlung, Warendorf i. W.

Meyer, Wendelin, O. F. M., Im Rufe der Heiligkeit. Leben und Wirken von Franziska Schervier. (Sammlung Franz von Assisi. Aus dem religiösen Leben seiner drei Orden.) Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 137 S. Geb. 1,50 M.

Officium parvum B. M. V. 240 S. Friedrich Pustet, Regensburg 1925. Geb. 3,20 M.

Pastor, Freiherr Ludw. von, Der Mainzer Domdekan Dr. Joh. Bapt. Heinrich. 69 S. Herder, Freiburg 1925. Kart. 2 M.

Philippi, Maura, Die katholische Gemeindegeliebte. 100 S. Caritasverlag, Freiburg. Geb. 3 M.

Ratgeber, Literarischer für die Katholiken Deutschlands. 22. Jahrgang, 1922. Herausgegeben von Dr. Philipp Funk. 136 S. 1 M.

Ries, Paul R. Die Heilsfrage der Heiden. (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte.) 106 S. Xaverius-Buchhandlung, Aachen. 1925. 3,50 M.

Schmidlin, Joseph, Die katholischen Missionen von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart. 86 S. Sammlung Götschen. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1925. Geb. 1,25 M.

Schoepfer, Aemilian, Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. 204 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck 1925. 3,80 M.

Schuck, Johannes, Die sieben Kehren. Eine Geschichte des hl. Bernhard von Clairvaux. 144 S. Verlag „Ars sacra“, Joseph Müller, München. Geb. 4,20 M.

Schuck, Johannes, Heimkehr. Die Predigt des hl. Bernhard von Clairvaux über die Bekehrung. 104 S. Verlag „Ars sacra“, Joseph Müller, München 1925. Geb. 3 M.

Söderblom, Nathan, Einigung der Christenheit. 220 S. C. Ed. Müllers Verlag, Halle a. d. Saale. 6 M.

Väth, Alfons, S. J., Der hl. Thomas, der Apostel Indiens. (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, 4.) 91 S. Xaverius-Verlag, Aachen. 2,75 M.

Vermeersch, A., S. J., Die Muttergottesfeste. 470 S. Marianischer Verlag, Innsbruck. 5,20 M.

Viriliter agite! Von Geist und Leben der Seelsorge. Festschrift aus Anlaß des 25. Stiftungsfestes des Vereins katholischer Theologen Alcuinia. 161 S. Herausgegeben von der Aktivitas Aachen—Bonn.

Vogtel, Dr. A., Der Landaufenthalt für Stadtkinder. 98 S. Caritasverlag, Freiburg 1925. 2,50 M.

Weigert, Joseph, Des Volkes Denken und Reden. 108 S. Herder, Freiburg 1925. 3 M.

Neue Bahnen in der alttestamentlichen Textkritik?

Von Prof. DDr. Friedrich Stummer in Würzburg.

Den Mitgliedern der Alttestamentlichen Sektion des Deutschen Orientalistentages zu Berlin vom Jahre 1923 ist das Aufsehen noch in lebhafter Erinnerung, das Professor *Franz Wutz* aus Eichstätt hervorrief, als er in einem am 9. April dieses Jahres gehaltenen Vortrage die Theorie entwickelte, die Vorlagen der althehrwürdigen Übersetzung der Septuaginta seien Handschriften gewesen, welche den hebräischen Text in griechischer Umschrift enthalten hätten. Ja, der Vortragende glaubte sogar mehrere durch die Art der Transskription sich unterscheidende Schichten in diesen Vorlagen festgestellt zu haben. Das Referat erschien in den Theologischen Blättern, II (1923), 111—116. *Wutz* berichtete dann über seine Theorie nochmals auf dem Deutschen Philologentag in Münster und veröffentlichte später in der Biblischen Zeitschrift, XVI (1924), 193—213, den Aufsatz „Die Bedeutung der Transskriptionen in der Septuaginta“. War bis dahin die Kenntnis der Theorie auf die Fachkreise beschränkt geblieben, so machte der Aufsatz von *Bernhard Walde* „Neue Wege der alttestamentlichen Textkritik“ im Hochland, XXI (1923/24), 490—502, weitere Kreise der Gebildeten auf sie aufmerksam. Auch der Vortrag von *Wutz* am 3. Oktober 1942 auf dem Münchener Orientalistentag erregte noch großes Aufsehen, in dem Verfasser dieser Zeilen (und wohl auch bei anderen) freilich auch die ersten Bedenken, die auch durch die Lektüre des gedruckten Textes in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, N. F. II (1925), 115—119, nicht zerstreut werden konnten. Als erster wirklicher Kritiker meldete sich *P. Rießler* in Tübingen zu Wort, der in seinem Aufsatz „Eine neue Entdeckung?“, Rottenburger Monatschrift für praktische Theologie, VIII (1924/25), 33—39, eine Reihe von Bedenken erhob. Er machte u. a. darauf aufmerksam, daß schon der Rostocker Professor *Olaf Tychsen* im Jahre 1772 die gleiche Theorie aufgestellt, aber einstimmige Ablehnung gefunden hatte. *Rießlers* Einwände hätten eine einläßlichere Würdigung verdient, als ihnen *Walde* in einer etwas unwirschen und summarischen Anmerkung zuteil werden ließ¹. Es würde zu weit führen, verschiedene kleinere Veröffentlichungen von *Wutz* hier ausführlich zu besprechen². Sie konnten nur

¹ Blätter f. d. kath. Klerus V (1924) 425.

² Psalmenproben (Klerusblatt VI (1925) 141—144; 150; 157—160; 166—167; 174—176; 184—186; 193—195).

den Wert haben, das Verlangen zu verstärken, das gesamte Material vorgelegt zu erhalten. Das geschah endlich, wenigstens teilweise, in dem Werke von *Franz Wutz*, Die Transkriptionen (sic!) von der Septuaginta bis Hieronymus (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, N. F. 9), Stuttgart (W. Kohlhammer) 1925. Im gleichen Jahre erschien dann bei Kösel & Pustet in München eine weitere große Veröffentlichung von demselben Verfasser: Die Psalmen textkritisch untersucht³. Zwar steht eine Fortsetzung der erstgenannten Arbeit noch aus, welche die Grammatik der Transskriptionsvorlagen enthalten soll. Immerhin erlauben uns aber die beiden Bücher, bereits in ganz anderer Weise über die Theorie von *Wutz* zu urteilen, als dies auf Grund der früheren Veröffentlichungen, welche mehr vorläufigen Charakter trugen, möglich war.

Worum handelt es sich nun bei der ganzen Frage? Bis jetzt wurde allgemein angenommen, den Übersetzern des Alten Testaments ins Griechische hätten Handschriften als Vorlage gedient, die in hebräischen (oder sagen wir vielleicht allgemeiner semitischen) Lettern geschrieben waren. Strittig war eigentlich nur die Frage, welche Schriftform näherhin in diesen Vorlagen zur Anwendung gekommen sei. Noch jüngst hat *Joh. Fischer* den griechischen Pentateuch unter diesem Gesichtspunkt untersucht und ist zu dem Ergebnis gelangt, die Vorlage der Übersetzer sei in einem neuaramäischen Alphabet geschrieben gewesen, welches sich aber in manchen Formen bereits der Quadratschrift näherte⁴. Nach *Wutz* hatten aber die Übersetzer solche Handschriften im „hebräischen“ Duktus gar nicht zur Verfügung gehabt oder nur nebenher benutzt. Seiner Auffassung nach hätten wir uns als ihre Vorlage Ausgaben des Alten Testaments vorzustellen, die den hebräischen Text in griechischen Lettern boten. Das wäre also ähnlich gewesen, wie es z. B. die Schreiber der mittelalterlichen griechisch-lateinischen Psalterien machten: sie schrieben den griechischen Text einfach mit lateinischen Lettern: makarios anir hos uk eporeuthi usw.

Das ist nun allerdings eine von der bisherigen recht stark abweichende Auffassung. Man fragt nach den Beweisen und vor allem auch danach, ob uns irgendwelche geschichtliche Quellen davon berichten. Dazu haben wir hier um so größeres Recht, als wir ja über die Entstehung der griechischen Übersetzung wenigstens des Pentateuchs in dem sogenannten Aristeas-Brief einen Bericht haben, der historisch zu sein zum mindesten behauptet. Er ist nun freilich längst als eine der vielen literarischen Fälschungen der hellenistischen Zeit erkannt. Das schlosse indessen die Möglichkeit nicht aus, daß er in seiner Spreu einige Weizenkörner historischer Wahrheit enthielte. Nun hat Professor *Herzog* in Gießen in dem Aufsatz „Aristeas-Brief und die Septuaginta“, den er *Wutz*

³ Der stattliche, schön gedruckte Band (Groß-Oktav) umfaßt LXI und 472 Seiten. Preis geb. 30 M. Ausführliche Anzeige von *B. Walde*, „Die neue textkritische Bearbeitung der Psalmen durch *Franz Wutz*“ im Klerusblatt VI (1925), 337—339; 351—352; 364—366; 376—378).

⁴ Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch, Münster i. W. 1924, 115.

für sein Buch „Die Transkriptionen usw.“ zur Verfügung gestellt hat⁵, wirklich geglaubt, aus einigen Stellen den Nachweis für die Existenz der behaupteten Vorlagen in griechischer Transskription führen zu können. Allein er preßt den Ausdruck *μεταγράφειν*, der einmal (§ 15) neben *διερμηνεύειν* gebraucht wird, viel zu sehr. Das Wort ist nicht eindeutig genug: es kann ja wohl „umschreiben“ in dem von Wutz gemeinten Sinn bedeuten (aber auch „übersetzen“), sehr häufig heißt es aber (wie das lateinische transscribere) einfach „abschreiben“, wie ja auch unser deutsches „umschreiben“ in diesem Sinn gebraucht wird. Wenn jemand erzählt, er habe seine Eingabe, bevor er sie absenden konnte, „umschreiben“ müssen, so wird kaum jemand auf den Gedanken kommen, der Erzähler habe seine Bittschrift etwa aus der deutschen in die lateinische Schrift übertragen, sondern er wird vermuten, die Eingabe habe wegen irgendeiner Verunstaltung durch Tintenklexe, Schreibfehler usw. noch einmal geschrieben werden müssen. So läßt sich auch die übrigens durchweg und so auch hier sehr verschwommene Ausdrucksweise des Aristeeas-Briefes ganz gut verstehen, wenn es sich um eine bloße „Abschrift“ des Pentateuchs handelt, nicht um eine Umsetzung aus der hebräischen in die griechische Schrift.

Es dürfte also zum mindestens verfrüht sein, wenn *Herzog* meint, die Transskription des hebräischen Textes in griechische Buchstaben könne aus dem Aristeeas-Brief mit Sicherheit festgestellt werden⁶. Sie läßt sich aber ebensowenig für jene Zeit postulieren. *Herzog* sagt: „Wenn die hebräische Sprache schon für die palästinensischen Juden tot war, so war sie es noch viel mehr für die Diasporagemeinde, wo die Rabbiner noch mit Mühe die Kenntnis der heiligen Sprache erhalten konnten, in der Schule aber mit der griechischen Schrift und mit griechischer Übersetzung arbeiten mußten.“ Ähnlich leitet auch *Wutz* selber die Notwendigkeit der Transskriptionen aus den Bedürfnissen des „Durchschnittsrabbi“ her⁷. Aber dabei ist doch eine wichtige Tatsache nicht in Betracht gezogen, auf die *Eberhard von Mülinen* erneut hingewiesen hat⁸. Es läßt sich nämlich durch den ganzen Orient hindurch die außerordentlich zähe Verbindung von Religions- (und auch Volks-) Gemeinschaft und Schriftart verfolgen. Gerade das Judentum ist hier typisch. Noch jetzt schreiben Juden das von ihnen gesprochene Deutsch, Spanisch, Arabisch usw. in hebräischen Lettern. Bis vor etwa hundert Jahren schrieben die christlichen Syrer das Arabische noch mit syrischen Buchstaben und heute noch gebraucht der Armenier oder Grieche z. B. für türkische Texte seine angestammte Schrift. Es muß also zunächst einmal als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß die ägyptische Judenschaft ihre heiligen Texte in die volks- und artfremde griechische Schrift übertragen

⁵ Wutz, Transkriptionen, 128—132.

⁶ Transkriptionen 131.

⁷ Ebda. 125.

⁸ Sprachen und Schriften des vorderen Orients zu den Religionen und Kulturkreisen, in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XLVII (1924), 65—90.

hätte. Die älteste Transskription, die wir wirklich kennen, ist die der Hexapla, welche Origenes im dritten nachchristlichen Jahrhundert anfertigte, und diese ist das Werk griechischer Christen zwecks leichter Erlernung der hebräischen Sprache⁹.

Natürlich könnte das Unwahrscheinliche trotzdem Tatsache gewesen sein. Aber dann muß es, nachdem die historischen Quellen schweigen und psychologische Gründe versagen, aus den Tatsachen selber erschlossen werden. Es ist dann notwendig Erscheinungen aufzuzeigen, die sich nur dann erklären lassen, wenn man annimmt, die Übersetzer hätten einen in griechischen Buchstaben geschriebenen Text als Vorlage gehabt. Das ist ganz streng zu nehmen; denn könnte eine auffällige Form des Septuagintatextes auf eine andere Weise ungewungen und befriedigend erklärt werden, so entfielen natürlich die Notwendigkeit zur Annahme eines Transskriptionstextes. Der Möglichkeiten, eine unverständliche Übersetzung zu erklären, gibt es nun eine ganze Reihe. Die Vorlage kann durch einen Schreibfehler entstellt gewesen sein. Es kann aber auch sein, daß der Übersetzer sich bloß verlesen hat. Damals gab es noch keine Wörterbücher und Grammatiken, in denen man unbekannte Vokabeln und Formen nachschlagen konnte. Erinnern wir uns nur, was wir selber in solchen Fällen in Examensarbeiten taten, so werden wir eine weitere Reihe von Möglichkeiten finden, die zur Erklärung rätselhafter Übersetzungen dienen können: wie wir damals solche unbekannte Vokabeln aus dem Zusammenhang des Textes zu erraten oder mit Hilfe ähnlicher Wörter die Bedeutung festzustellen suchten, so haben es auch die alten Übersetzer gemacht. Wie die Wort- und Formenkenntnis, so war natürlich auch die Manier der Interpreten von jeher verschieden. Der eine gibt den Text sklavisch getreu wieder, der andere frei, oft in dem Grade, daß mehr eine Umschreibung, ja Nachdichtung der Vorlage als eine eigentliche Übersetzung entsteht. Ferner: die Begriffsstutzigkeit, die uns mitunter ganz einfache Stellen der in der Schule gelesenen Schriftsteller zu unlösbaren Rätseln werden ließ, kann bekanntlich auch gewiegte Philologen mitunter stören; warum sollte sie also nicht auch einmal einen antiken Übersetzer anwandeln? Das muß also alles in Betracht gezogen werden; nur wer die sprachlichen Kenntnisse und die Manier eines Übersetzers genau kennt, darf Rückschlüsse auf seine Vorlage machen.

Wutz hat dem insofern Rechnung getragen, als er in seinen „Transkriptionen“ in einem allerdings sehr kurzen Paragraphen über die „Übersetzungsweise“

⁹ Wutz hat die uns erhaltenen Bruchstücke der griechischen Umschrift der Psalmen seinem oben erwähnten Buche (Die Psalmen) beigegeben. Das ist sehr dankenswert. Über die Bedeutung dieser Fragmente für die Geschichte der hebräischen Vokalisation zu handeln, ist hier nicht der Ort. Aber das eine darf wohl bemerkt werden: es ist mir seit langem zweifelhaft, ob die jüdischen Lehrer des Origenes, auf welche diese Umschreibungen zurückgehen, ihm wirklich die zu ihrer Zeit in der Schule und Synagoge übliche Aussprache mitgeteilt haben. Dafür sehen mir diese Formen doch zu wenig hebräisch und zu sehr syrisch aus.

handelt¹⁰ und ebenso über den Wortschatz der Übersetzer¹¹. In dem letzteren Abschnitt macht er auf die Tatsache aufmerksam, daß die Septuaginta häufig hebräischen Wörtern den Sinn gibt, den sie im Neuhebräischen, Aramäischen oder Arabischen haben. Das ist nun freilich durchaus keine neue Entdeckung, sondern war schon längst bekannt¹². Das verständlichste Beispiel vielleicht ist uns aus Ps 59, 10 vertraut: es ist die berühmte Stelle Moab olla spei meae (Griechisch: *Μωὰβ λέβης τῆς ἐλπίδος μου*). Im Hebräischen steht *sir rahšî*, „das Becken meines Waschens“, d. h. mein Waschbecken. Die Übersetzung ist dadurch zustande gekommen, daß der Interpret die Form mit dem aramäischen Stamm *r^ehês* „vertrauen“, „hoffen“ zusammenbrachte, wohl kaum deshalb, weil er hebräisch *rahās* „waschen“ nicht kannte, sondern weil er hier, wie auch sonst Ausdrücke, die ihm irgendwie anstößig sind, zu mildern oder zu umgehen sucht. Auch *Wutz* hat dieses Beispiel angeführt¹³. Daneben hat er aber auch eine Reihe weiterer Vorschläge gemacht, die treffend oder doch sehr erwägenswert sind¹⁴. Allerdings sind diese Bemerkungen viel zu spärlich und stehen an einer Stelle, die ihrer methodischen Bedeutung nicht entspricht: solche Untersuchungen gehören nicht in die § 26 und 27, sondern, wie aus dem vorhin Bemerkten sich ergeben dürfte, möglichst an den Anfang.

Sodann gibt natürlich auch *Wutz* zu, daß es in der Septuaginta sogenannte „freiwillige“ Transskriptionen gibt. Einige derselben sind uns allen längst vertraut: *χερουβειμ, σεραφειμ, σαβαωθ, σαταν*. Andere betreffen, wie *Wutz* ganz richtig bemerkt, Wörter, die man deswegen als Transskriptionen übernahm, „weil es sich um termini handelte, die jedem jüdischen Leser geläufig waren und durch Übersetzung höchstens an Deutlichkeit gelitten hätten¹⁵.“ Diese ganze Gruppe scheidet auch *Wutz* selber als für seine These belanglos aus. Über die Berechtigung dieses Vorgehens ist, glaube ich, jedes weitere Wort überflüssig.

Ganz anders verhält es sich jedoch nach *Wutz* mit einer andern Gruppe von Transskriptionen. Sie ist durch zwei Eigentümlichkeiten gekennzeichnet: erstens es handelt sich um hebräische Wörter, welche bloß hie und da, oft nur

¹⁰ A. a. O. 146—148.

¹¹ Ebda. 148—156.

¹² *Wutz* weist freilich kaum jemals auf Vorgänger hin. Daß es seit Jahrzehnten, ja seit Jahrhunderten eine Septuagintaforschung gibt, erfährt man aus seinen Schriften nicht. In diesem Zusammenhang ist von Interesse, daß sowohl *Wutz* wie *Walde* offenbar erst durch *Rießlers* obenerwähnten Aufsatz (S. 101) darauf aufmerksam wurden, daß bereits *Tychsen* dieselbe Theorie vertreten hatte.

¹³ Transkription 151.

¹⁴ Dazu gehört aber sicher nicht die Erklärung von Am 4,3 LXX, wo *Wutz* einem Irrtum in *Dalmans* Aramäisch-neuhebr. Wörterbuch zum Opfer gefallen ist, ebensowenig die Gleichung *prš* (2 Par. 31, 5) = akkadisch *parāšu*. Hierzu hat schon *Schleusner* in seinem Thesaurus (s. v. *προσάπτω*) arab. fard. „Gebot“ verglichen.

¹⁵ Transkriptionen 38.

an einer einzigen Stelle, in Umschrift vorkommen, während sie sonst übersetzt sind. Sodann erscheinen diese Transskriptionen stets in irgendeiner fehlerhaften Form. Nun meint *Wutz*, die Verschreibung und das einmalige Vorkommen ständen „in kausalem Zusammenhang: weil die betreffende hebräische Form griechisch verschrieben war, wurde sie unverändert in den Übersetzungstext übernommen¹⁶“. Was gemeint ist, wird an den Beispielen klar, die er sofort folgen läßt. 1 Chron 4, 22 lesen wir im hebräischen Text hadd^hbārīm ‘attiqīm. Die Septuaginta hat αβεδηρειν αθουκειν. Nun — meint *Wutz* offenbar — ist es doch ausgeschlossen, daß der Übersetzer so einfache und häufige Vokabeln wie dabār und ‘attiq nicht gekannt haben sollte. Wenn er also den Ausdruck nicht übersetzte, so kann das nur darin seinen Grund haben, daß er schon in seiner Vorlage las, was wir noch heute in seiner Übersetzung lesen, nämlich eben αβεδηρειν αθουκειν, welches aus αδεβηρειν αθουκειν verschrieben und deswegen von dem Übersetzer nicht zu entziffern war. Aber hier erhebt sich doch sofort die Frage: War die Wirkung nicht die gleiche, wenn der Übersetzer eine Handschrift in hebräischen Lettern als Vorlage hatte, in der hbdrrjm ‘twqjm statt des richtigen hdbrrjm ‘tjqqm geschrieben, also b und d vertauscht waren? Mit dem bdrjm konnte er dann so wenig etwas anfangen, wie wir es könnten, und er half sich dann damit, daß er den Ausdruck unübersetzt übernahm. Aber man braucht gar keine Textverderbnis anzunehmen. Schlagen wir nämlich den betreffenden Vers auf und lesen ihn im Zusammenhang mit dem vorgehenden, so finden wir folgenden Text: „Die Söhne Selas, des Sohnes Judas (waren): Gar, der Vater Lechas und Laeda, der Vater Maresas, und die Geschlechter der Byssusarbeiter von Beth-Asbea, und Jokim und die Männer von Koseba und Joas und Saraph, welche Moab beherrschten, und Jasubi-Lahem“ und dann kommt: w^hhadd^hbārīm ‘attiqīm. Es gehört aber schon immerhin einiger exegetischer Scharfsinn dazu, um das richtig zu übersetzen, denn es handelt sich um eine ziemlich ausgefallene Redensart. Der Sinn ist nämlich: „und die(se) Geschichten sind alt“ = „doch das sind alte Geschichten“, wie *Rothstein* in der Kautzschen Bibel treffend wiedergibt. Wer will es dem alten Übersetzer verdenken, wenn er an dieser Stelle stutzig wurde und nicht mit ihr zurecht kam? Geht es uns doch fast ebenso! Er tat aber dann, was in der Septuaginta dutzendmal vorkommt: er übernahm den Ausdruck, den er nicht verstand, unübersetzt oder — wie hier — leicht modifiziert, nämlich mit der aramäischen Pluralendung in statt der hebräischen im¹⁷. Nichts hindert uns anzunehmen, daß die Form αβεδηρειν erst eine innergriechische Verderbnis ist. Einen Beweis, daß dem Übersetzer der hebräische Text in griechischer Transskription vorgelegen habe, kann man also aus dieser Stelle nicht führen.

¹⁶ A. a. O. ebda.

¹⁷ Schon *Z. Frankel* hat darauf aufmerksam gemacht, daß manche der übernommenen Termini in aramäischer Form erscheinen (Vorstudien z. Septuaginta, Leipzig 1841, 201 q). So pesah als πασχα, šabbath als σαββατα.

Ganz ähnlich liegt der Fall Esr 2, 62¹⁸. Hier entspricht hebräischem mitjah^aśim griechisches μεθωσειμ. Aber das hebräische Wort steht auch hier wieder in einem sehr schwierigen Zusammenhang. Die Vulgata hat die Stelle etwas gewaltsam geglättet, indem sie übersetzte: hi quaesierunt scripturam genealogiae suae. Aber mitjah^aśim heißt: „die sich ins Geschlechtsregister eintragen lassen“. Es war sehr gut möglich, daß dem Übersetzer das Wort an sich ganz gut bekannt war, daß er aber gerade an dieser Stelle nichts damit anzufangen wußte und es deshalb unübersetzt in seinen Text herübernahm. Die Form, die wir jetzt lesen, kann wiederum eine Verderbnis sein, welche den Abschreibern des griechischen Alten Testaments zur Last fällt. 1 Chron 21, 20 lesen wir in der Septuaginta: καὶ εἶδεν τὸν βασιλέα καὶ τέσσαρας υἱοὺς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ μεθαχαβεῖν. Dem entspricht im Hebräischen: wajjar' et hammal'âkh w'arba'at banaw 'immô mithabb'im = und er sah den Engel (mal'akh Fehler f. melek König!) und vier seiner Söhne mit ihm versteckt. Man versuche einmal, in diese Stelle einen richtigen Sinn zu bringen, man beachte, daß z. B. Rothstein es aufgibt, diesen Satz in dem Zusammenhang unterzubringen, dann wird man die Not des alten Übersetzers verstehen. Es brauchte gar nicht in einer transkribierten Vorlage μεθαχαβεῖν statt μεθχαβαεῖν geschrieben zu sein; auch in hebräischen Lettern konnte das ihm sonst wohlbekannte mithabb'im ihn an dieser Stelle so in Verlegenheit bringen, daß er es sich nicht zu übersetzen getraute. Auch hier kommen wir also ohne die Annahme einer in griechischen Lettern geschriebenen Vorlage aus, und die Form μεθαχαβεῖν kann wiederum als innergriechische Verderbnis erklärt werden.

Daß solche Wörter, die den Abschreibern unbekannt waren, sehr leicht verlesen, verschrieben oder verstümmelt werden konnten, liegt so auf der Hand, daß man sich eigentlich wundert, daß Wutz nicht selber auf diesen Gedanken kam, sondern sich und uns den Glauben zumutet, diese Formen hätten sich von der Zeit, da die Übersetzung gefertigt wurde, bis auf uns unverändert erhalten. Der Fall liegt doch hier ganz genau so wie bei den Eigennamen, die — von ganz häufig vorkommenden abgesehen — für den Schreiber unverständliche und ungewohnte Wörter vorstellen. Nun hat Wutz selber in seinem Buche ein erdrückendes Material vorgelegt, welches zeigt, wie die Eigennamen von den Abschreibern mißhandelt wurden. Es finden sich da Fehler, die sich nicht mehr aus paläographischen Gründen, sondern nur aus Unachtsamkeit und Nachlässigkeit erklären lassen. Warum soll es bei μεθαχαβεῖν und sonstigen Formen anders gewesen sein? Dazu kommt noch, daß Wutz selber in der Annahme von Schreibfehlern, durch welche die Transskriptionen nachträglich verunstaltet worden sein sollten, anderwärts sehr rasch bei der Hand ist. Ein klassisches Beispiel dafür ist das folgende: Hebräisch rega' wird Jer 18, 7. 9 mit πέρας (Ende) übersetzt. Nun stellt sich Wutz den Hergang folgendermaßen vor: ρεγαε wird in γεραε verschrieben, aus diesem wird durch Fehllesung πέρας!

¹⁸ Dieses und das folgende Beispiel siehe Transkriptionen 38.

Das ε am Schluß von *ρεγαε* gibt nämlich hebräisches Ain wieder und kann in der Unzialschrift leicht mit Sigma (σ) verwechselt werden¹⁹. Da hat nun *Rießler* wirklich recht, wenn er das „einen etwas komplizierten Vorgang“ nennt und sich lieber mit den älteren Textkritikern bei der Annahme beruhigt, der griechische Übersetzer habe das hebräische *rega* mit dem Verbum *raga* „aufschrecken“ zusammengebracht und „sinngemäß“ mit „Untergang“ wiedergegeben²⁰. Der Eindruck der Künstlichkeit, den wir hier erhalten, wird sich uns noch öfter aufdrängen.

Mehr Eindruck macht auf den ersten Blick die Vertauschung der Kehllaute. So wird 'attā (mit Aleph) = „du“ und 'attā (mit Ajin) = „jetzt“ wiederholt verwechselt. Oder: 1 Chron 17, 16 wird das hebräische 'ad h'ālōm durch *ἐως αἰῶνος* wiedergegeben, also als 'ad 'ōlām gefaßt, dagegen an der Parallelstelle 2 Rg 7, 18 richtig mit *ἐως τούτων* übersetzt. Oder es werden in der Übersetzung die Präpositionen 'el (mit Aleph) = „hin zu, in der Richtung auf“ und 'al (mit Ajin) = „über“ durcheinandergeworfen. *Wutz* bringt noch eine ganze Reihe von Beispielen²¹. Aber wenn man weiß, wie oft z. B. allein im hebräischen Text des Jeremias 'al und 'el vertauscht sind, wenn man bedenkt, daß auch in der lebendigen Sprache, besonders auch im Aramäischen eine Angleichung der Kehllaute aneinander zu beobachten ist, dann wird man nicht die Schlüsse daraus ziehen wie *Wutz*. Dazu kommt, daß die ältere jüdische Exegese sich nicht viel Bedenken machte, die Kehllaute (und andere Konsonanten) zu vertauschen, namentlich wenn sich auf solche Weise Schwierigkeiten beheben ließen. Ein Beispiel aus Hieronymus mag das beleuchten: Nah 3, 8 wird in unserer Vulgata nō 'āmōn mit Alexandria populorum übersetzt. Im Kommentar sagt nun Hieronymus: „Hebraeus qui me in Scripturis eruditiv ... ait hebraice NO dici Alexandriam, AMON autem multitudinem sive populos²².“ Also der brave Rabbi setzt einfach 'āmōn mit hamōn (Menge) gleich. Es wäre völlig verfehlt, anzunehmen, er habe etwa in seinem Text wirklich hamōn gelesen.

¹⁹ *Wutz*, Transkriptionen 39; *Walde*, Hochland XXI, 493, A. 1. Letzterem ist noch das Unglück passiert, den griechischen Text *πέρας λαλήσω* mit „jenseits werde ich sprechen“ zu übersetzen. Allein jenseits heißt *πέραν*; *πέρας* dagegen „Ende“ oder (adverbiell gebraucht) „endlich“.

²⁰ Rottenburger Monatsschrift VIII, 34.

²¹ Transkriptionen 64 ff. Freilich sind manche von vornherein nicht überzeugend. 4 Reg 18, 7 heißt es: „in allem, 'ašer jēšē (= wozu er auszog), hatte er Erfolg.“ Die LXX übersetzt: *ἐν πᾶσιν οἷς ἐποίησεν συνῆκεν*. *Wutz* meint, das gehe auf ein Mißverständnis eines Transkriptionstextes zurück, der *εσερ ιεσε* gelesen habe. Dieses *ιεσε* sei als ja'asē = „er tat“ gefaßt worden. Aber die Übersetzung läßt sich doch viel leichter als freie Übertragung erklären. Eine wörtliche Wiedergabe, die zugleich verständlich gewesen wäre, hätte sich im Griechischen kaum finden lassen.

²² Patrol. Lat. XXV, 1260. Jes 11, 8 gibt Hi. mē'ūrā mit caverna wieder, setzt es also mē'ārā (mit Ajin) gleich. Aber wer wird daraus schließen, daß er eine transskribierte Vorlage gehabt habe! Beispiele für Vertauschung von Buchstaben in der jüdischen Übersetzungstechnik siehe bei *Berliner*, Targum Onkelos (Berlin 1884) II, 200 f.

Wer garantiert uns, daß solche Methoden nicht schon zur Zeit üblich waren, als das Alte Testament ins Griechische übersetzt wurde? Ja, es ist das sogar anzunehmen, nachdem sich in der Septuaginta auch sonst midraschische und haggadische Auffassungen in vielen Spuren ankündigen²³. Dann wird man aber auch zögern müssen, die Vertauschung der Zischlaute ohne weiteres als Beweis für das Vorhandensein griechischer Transskriptionstexte anzusehen²⁴.

Wutz glaubt indessen noch weiter gehen zu können. Er lenkt das Augenmerk auf Erscheinungen wie folgende: die hebräischen Wörter *m^ešadôth* und *m^ešûdah*, welche „Festung“, „Burg“ bedeuten, werden 1 Rg 23, 14, 19; 24, 23 doppelt wiedergegeben: einmal durch *μασερεμ*, *μασαρωθ*, *μεσ(σ)αρα* und *μεσσαρα*; dann durch *στενός*²⁵. Offenbar bringt der Übersetzer diese Wörter mit dem Stamm *šarar* „eng sein“ zusammen. Nun schließt *Wutz* aus diesen und ähnlich gelagerten Fällen: „Dem Übersetzer von Rg. α lagen zwei Transskriptionstexte vor, wobei bald der eine Text, bald der andere zur Deutung verhalf; gewissenhaft hat er indes auch die schlechtere LA. des zweiten registriert und sie je nach der Zugehörigkeit zum ersten oder zweiten Text bald vor, bald nach der Übersetzung eingereiht²⁶.“ Liegt die Sache aber nicht vielmehr so: der Übersetzer hat die betreffenden Worte wiedergegeben, so gut es ihm möglich war; da ihn aber seine eigene Wiedergabe nicht befriedigte, setzte er das hebräische Wort in Umschrift bei, welche letztere dann der Verstümmelung durch die Abschreiber anheimfiel. Bei den oben zitierten Stellen hat diese Erklärung noch den weiteren Vorteil, daß wir die Annahme uns sparen, die beiden von *Wutz* angenommenen Transskriptionstexte hätten in ihrer Vorlage Daleth (d) in Resch (r) verlesen. Oder soll behauptet werden, beide stammten von demselben Archetypus ab? Wer weiß das so genau²⁷? Man sieht auch hier wieder, wie künstlich die Theorie ist.

Das handgreiflichste Beispiel dafür ist aber doch die Erklärung der Septuagintaübersetzung von Is 9, 6, auf die wir schon deshalb etwas eingehen müssen, weil sich *Wutz* wie *Walde* ganz offensichtlich sehr viel darauf zugute tun. Der Text, auf den es hier ankommt, lautet: (Man nennt seinen Namen: Wunderbarer, Ratender, Gottheld) *ʾabî ʾad, šar šalom* Vater der Ewigkeit, Friedensfürst. Die Septuaginta übersetzt: *ἄξω γὰρ εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ ὑγιεῖαν*. Lassen wir nun *Walde*, den Mitarbeiter von *Wutz*, mit seinen eigenen Worten

²³ Hierauf hat bereits *Zach. Frankel* in seinen „Vorstudien zur Septuaginta“ (Leipzig 1841) und in seiner Schrift „Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik“ (Leipzig 1851) hingewiesen.

²⁴ Transkriptionen 75 ff.

²⁵ A. a. O. 54 ff.

²⁶ A. a. O. 55. (Für die sprachliche Form des Satzes sowie die Interpunktion ist weder der Zitierende noch der Setzer, sondern einzig der Autor verantwortlich.)

²⁷ Wenn man Transkriptionen 4 liest, möchte man ja meinen, *Wutz* habe die alten Transskriptionstexte im Original eingesehen; leider handelt es sich aber nur um eine poetische Einkleidung — zunächst einmal seiner Auffassung.

erklären, wie nach der neuen Theorie die Entstehung dieser Übersetzung zu denken ist: „Daß ‚ich bringe‘ auf ein ‚abi‘ mit Aleph am Schluß zurückgeht, konnte man bisher schon sagen, ebenso daß ‚Friede‘ und ‚Gesundheit‘ eine Doppelübersetzung von schalom sein müsse, welches beides bedeutet, und daß ‚Fürsten‘ mit sar zusammenzubringen ist; aber wie die merkwürdige Übersetzung genau zustande kam, vermochte man nicht zu erklären. In Wirklichkeit lagen dem Übersetzer zwei Transskriptionstexte vor: der eine, jüngere, den er zugrunde legte, hatte ursprünglich: $\alpha\beta\epsilon\iota$ $\epsilon\delta$ $\sigma\alpha\rho$ $\sigma\alpha\lambda\omega\mu$, genau wie das Hebräische zu übersetzen; der ältere lautete ebenso, nur $\sigma\alpha\rho\epsilon$, mit der alten Endung ϵ vor Genitiv. Nun haben aber beide Texte noch vor der Übersetzung Verderbnisse erlitten. Im ersten fiel durch Zufall beim Abschreiben das δ von $\epsilon\delta$ aus; Worttrennung gab es weder im Hebräischen noch im Griechischen. Das erste Wort wurde also gelesen $\alpha\beta\epsilon\iota\epsilon$, d. i. hebräisch ‚abi‘ ‚ich werde bringen, bringe‘ $\alpha\chi\omega$. Weiter war CAP in ΓAP verschrieben; mit $\gamma\alpha\rho$ war nichts mehr anzufangen, es wurde als Transskription beibehalten um so lieber, als es griechisch aussah. $\sigma\alpha\lambda\omega\mu$ wurde richtig übersetzt mit $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta\gamma$. Der zweite ältere Transskriptionstext wich aber von dem jüngeren ab. Hier stand zunächst richtig $\alpha\beta\epsilon\iota$ ‚mein Vater‘ (sic!); da jedoch in der älteren Zeit Aleph am Schlusse nicht durch ϵ angedeutet wurde, konnte $\alpha\beta\epsilon\iota$ an sich auch ‚abi‘ ‚ich werde bringen‘ sein. So hat der Übersetzer es aufgefaßt, und weil hierin keine Abweichung von seinem ersten Text lag, hat er das Wort nicht mehr übersetzt. EA war nun verschrieben zu EA = heutiges ‚al ‚auf, über‘, also $\epsilon\pi\iota$. $\sigma\alpha\rho\epsilon$ war doppeldeutig, es konnte Plural vor Genetiv sein, darum wurde übersetzt $\epsilon\pi\iota$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\alpha\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\upsilon\gamma\iota\epsilon\iota\alpha\varsigma$, über die Fürsten der Gesundheit, was dann in die heutige, doch nicht so merkwürdig anmutende Lesart $\kappa\alpha\iota$ $\upsilon\gamma\iota\epsilon\iota\alpha\nu$ geändert wurde²⁸.“ Man begreift es kaum, wie ein derartiger Erklärungsversuch als „Ei des Kolumbus“ bezeichnet werden konnte. Mit diesem Ausdruck verbindet sich doch die Vorstellung des Einfachen; hier aber haben wir es mit einer außerordentlich verwickelten Sache zu tun. Rießler hat sieben Zufälle gezählt, die von Wutz und Walde angenommen werden müssen²⁹. Die Zahl ist aber zu gering: es ist auch Zufall, daß der Übersetzer, welcher ‚ich bringe‘ in der Form $\alpha\beta\epsilon\iota\epsilon$ gewohnt war — denn zeitlich mußte er doch dem jüngeren Transskriptor nahestehen — in den Gewohnheiten des älteren so gut Bescheid wußte, daß er sich durch dessen $\alpha\beta\epsilon\iota$ nicht irre machen ließ, und ebenso ist es Zufall, daß der ältere Transskriptor die Laune hatte, das Chirek compaginis³⁰ statt mit ϵ ($\epsilon\iota$) mit ϵ zu umschreiben. Da ist doch Rießlers Erklärung viel einfacher: er weist auf I (3) Kg 21, 29 und Mich 1, 15 hin, wo abi „ich bringe“ ohne Aleph am Schlusse geschrieben ist, also wie abi = st. c. von ab „Vater“ aussieht. Dies ist in diesem Falle das wahre

²⁸ Hochland XXI, 495, A. 2.

²⁹ Rottenburger Monatsschrift VIII, 34 f.

³⁰ Ein solches liegt nach Wutz, Transkriptionen 4 A. 1 vor. Oder ist vielleicht $\sigma\alpha\rho\epsilon$ zufällig aus $\sigma\alpha\rho\epsilon\iota$ verschrieben worden?

„Ei des Kolumbus“, denn aus der Verkenning der hebräischen Form hat sich die ganze Übersetzung der Stelle mit Zwangsläufigkeit ergeben. Man muß sich nur wundern, daß weder *Wutz* noch *Walde* auf diese naheliegende Erklärung kamen³¹.

Man sieht aus den angeführten Beispielen, in welchem weitem Umfang mit Verlesungen und Verschreibungen gearbeitet wird. *Wutz* stellt ein förmliches System dafür auf. So können nach ihm wechseln *AAAXN*, *NH(A)*, *MHII*, *MAA*, *ITIP*, *CEOBP*, *K-ICIE*, *Ω-OO*, *EI*, *ET* usw., *TC*, *PΦ*, *YX*. Dazu können kommen: Haplographie, Dittographie, Umstellung, Verstümmelung und „sonstige Verlesung“³². Es ist natürlich auch hier nicht möglich, alle Beispiele, die angeführt werden, zu besprechen. Nur einige mögen herausgegriffen werden. Ps 16 (15), 9 wird k^ebôdî „meine Ehre“ durch ἡ γλῶσσά μου übersetzt. Das soll dadurch entstanden sein, daß χαβωδει in λασωνει verlesen wurde³³. Es wurden also in einem Worte von sieben Buchstaben nicht weniger als drei vertauscht. Da fragt man doch: Ist das wahrscheinlich? Ist es da nicht einfacher anzunehmen, der Übersetzer habe frei übertragen oder aber nur geraten? 1 Rg 1, 8 heißt es lame jera' l^ebabekh „warum ist dein Herz traurig“ (wörtlich: schlecht). Die LXX hat: ἵνατί τύπτει σε ἡ καρδιά σου. Das kann man doch ganz gut als freie, sinngemäße Übersetzung verstehen. *Wutz* dagegen will es durch Verderbnis von ιεραι in ιεγαε bzw. ιεγαεχ (von naga' berühren, treffen, schlagen) erklären³⁴. Was ist nun die einfachere und wahrscheinlichere Annahme? Is 51, 5 entspricht dem hebräischen jisp^etu „sie richten“ griechisches ἐλπιοῦσιν „sie hoffen“, d. h. es wurde (nach *Wutz*) ισφετου in ιεβετου verlesen, welches hebräisch jib^tēhū entsprechen soll³⁵. Also wiederum gleich zwei Verlesungen in einem Wort! Wer den Text im Zusammenhang liest, erkennt unschwer, daß sich der Übersetzer einfach von dem Zusammenhang leiten ließ und der Spur nach übersetzte.

Wutz hat an seine Theorie sehr weittragende Folgerungen geknüpft; er will die Transskriptionstexte als einzige Vorlage für die Übersetzer gelten lassen (wenigstens für die meisten Bücher des Alten Testaments), ja, er schreibt ihnen sogar einen rückwirkenden Einfluß auf die Gestaltung des heutigen Masorates zu³⁶. Es würde zu weit führen, diese Dinge hier zu besprechen; aber es ist klar: wenn einem bei der Lektüre der „Transkriptionen“ immer und immer

³¹ Kannten sie die von *Riefler* bezeichneten Stellen nicht? Wenn aber doch, warum haben sie uns nicht wenigstens angedeutet, warum sie zur Erklärung des Isaiastextes ihnen nicht brauchbar erschienen? Ich dachte, eine neue Theorie hätte die Untauglichkeit der bisherigen Erklärungsversuche erst streng zu beweisen!

³² *Wutz*, Transkriptionen 87—101, bes. 97.

³³ Ebda. 89.

³⁴ Ebda. 91.

³⁵ Ebda. 93. Nebenbei gesagt: den Beweis, daß ιεβετου = jib^tēhū ist, hätte uns *Wutz* an dieser Stelle wenigstens andeuten sollen!

³⁶ Transkriptionen 101—108 bzw. 112—117.

wieder Bedenken über die Notwendigkeit und Möglichkeit der ganzen Theorie kommen, so steht man auch den Ausführungen über diese Punkte sehr ablehnend gegenüber. Aber man könnte einwenden, daß eine Arbeit, die so auf das große Ganze geht, naturgemäß auf die Besprechung vieler Einzelheiten verzichten und damit im Leser Bedenken hervorrufen muß, mit deren Lösung sie sich nicht aufhalten kann. Man fühlt sich daher sozusagen verpflichtet, nach dem schon obenerwähnten Psalmenwerk zu greifen, denn hier, bei einem einzelnen biblischen Buche, ist eine Besprechung der einschlägigen Fragen in größerer Breite zu erwarten.

Ich muß nun sagen, daß mich diese Hoffnung enttäuscht hat. Zwar wird in der Einleitung die ganze Theorie mit großer Sicherheit wie eine feststehende, des Beweises kaum mehr bedürftige Tatsache vorgetragen; allein — wo man auch den Text nachschlägt — nirgends trifft man Fälle, die wirklich überzeugend wirken. Ja, gerade so manches, was auf den ersten Blick besticht, enttäuscht bei näherem Zusehen am meisten.

Ps 9, 29 (= LXX u. Vulg 10, 8) heißt es vom Gottlosen: „er sitzt b^ema^arab h^aserîm = im Hinterhalt der Gehöfte“. Der griechische Psalter hat: ἐν κἀθηταὶ ἐν ἐδραῖς μετὰ πλουσίων = sedet in insidiis cum divitibus. Wutz erklärt das jetzt durch falsche Auffassung der Transskription ασερειμ für ḥaserîm. Der Übersetzer habe darin eine Umschrift für ‘asîrîm = Reiche (πλούσιοι) gesehen³⁷. Aber woher weiß er, daß das hebräische Wort für „reich“ jemals ‘āsēr statt ‘asîr gesprochen wurde? Früher³⁸ hat er als Vorlage ασηρειμ angenommen und die Deutung als ‘asîrîm auf itazistische Aussprache des η zurückgeführt. Davon ist er also jetzt abgekommen, und zwar m. E. mit Recht. Soweit ich nämlich urteilen kann, ist in so früher Zeit Itazismus geradezu ausgeschlossen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich doch eine Frage aufwerfen, die, soviel ich sehe, von Wutz nirgends behandelt ist und mir doch von Bedeutung zu sein scheint: konnte der Transskriptor wirklich Samech, Zade und Schin nur durch Σ wiedergeben? Ich schlage den griechischen Text der Klagelieder auf und finde, daß die Namen Samech, Zade, Resch und Schin gerade in dem von Wutz so sehr geschätzten codex Vaticanus lauten: σαμχ’τιαδη, ρηχσ, χσεν. Also der Buchstabe Samech wird mit σ, das Zade mit τι (!), das Schin mit χσ wiedergegeben! h^aserîm müßte demnach gelautet haben ατιηρειμ, ‘asîrîm dagegen αχσειρειμ oder ähnlich. Wenn der Übersetzer der Klagelieder es der Mühe wert fand, die genannten S-Laute zu scheiden, so sollte man, meine ich, es von den Verfertignern der Transskriptionen erst recht vermuten. Es ist wohl nicht nötig, auf die Bedeutung der angeschnittenen Frage ausführlich hinzuweisen!

Ein anderes Beispiel! Aus Ps 25 (hebräisch 26), 8 ist uns der Ausdruck dilexi decorem domus tuae = εὐπρέπειαν οἴκου σου geläufig. Dem entspricht im Hebräischen m^eôn bêthekha „die Stätte deines Hauses“, wie auch Wutz

³⁷ Die Psalmen 19.

³⁸ Transkriptionen 62; Erklärung der Psalmen usw. (Regensburg 1923) III.

übersetzt. Wie ist aber die griechische Übersetzung zu erklären? Da wird uns gesagt: „*εὐπρεπείαν* (decorem) erklärt sich aus *νοαμ* = *μαον* (alt) = nō'am Zier³⁹.“ Es wird hier also eine im Transskriptionstext vorgekommene Umstellung der Buchstaben als Ursache der Übersetzung angenommen. Aber könnte diese nicht auch in einem hebräisch geschriebenen Text vorgekommen sein? Aber weiter: wäre es nicht möglich, daß sie der Übersetzer nur in Gedanken vorgenommen hätte⁴⁰? Auf jeden Fall ist es völlig unnötig, einen Transskriptionstext als Mittelglied zwischen dem hebräischen Original und der Übersetzung anzunehmen.

Ps 75, 8 lesen wir *ex tunc ira tua* = hebräisch *mē'āz appekha*. Das ist zwar eine ungewöhnliche, aber durchaus nicht unverständliche Redeweise. Ruth 2,7 heißt es *mē'āz habbōqer*, und das bedeutet soviel wie *min habbōqer*, d.h. vom Morgen an. *Mē'āz appekha* wäre demnach nur eine etwas breitere Ausdrucksweise für *me'appekha* „vor deinem Zorne“, bei der freilich das zeitliche Moment etwas stärker betont wird, als es die eben gegebene Übersetzung ausdrückt. Der Sinn der ganzen Stelle ist: Wer kann bestehen vor dir, von dem Augenblick an, wo du zürnst? Der Text ist also in Ordnung, wenn man nicht etwa aus der Tatsache, daß uns in einem Text etwas auffällig ist, ohne weiteres das Recht herleiten will, zu emendieren. Wutz meint aber nun, die Lesart des Masorates sei dadurch entstanden, daß ein ursprüngliches *μαζαφαχ*, welches die Umschreibung von *mz'fkh* (masoretisch vokalisiert *mizza*⁴¹*fekha*) gewesen sei, in *μααζαφαχ* verlesen worden sei, was man dann als *me'az appekha* gedeutet und so in unseren Text aufgenommen habe⁴¹. Der Grund ist der, daß der codex Vaticanus liest *ἀπὸ τῆς ὀργῆς σου*. Das ist nun freilich die prima-manu-Lesart dieser Handschrift; aber es ist die auch von anderen Codices gebotene, mit dem heutigen hebräischen Text übereinstimmende Form *ἀπὸ τότε ἡ ὀργή σου* nachgetragen. Davon sagt Wutz nichts; es wäre aber doch wichtig; denn es zeigt, daß man schon früh die Lesart des Vaticanus für auffällig hielt; sie ist wohl auch nur eine willkürliche „Verbesserung“, die sich der Schreiber erlaubt hat. Das Gegenteil müßte wenigstens bewiesen werden.

Ps 36 (hebräisch 37), 20 heißt es von den Feinden Jahwes: *kīqar karīm* vergehen sie, d. h. „wie die Pracht der Auen“. Die Septuaginta hat: *ἅμα τῷ δοξασθῆναι αὐτοὺς καὶ ὑψωθῆναι* = *mox ut honorificati fuerint et exaltati*.

³⁹ Die Psalmen 56.

⁴⁰ Warum soll in der Zeit der Septuagintaübersetzung nicht schon vorgekommen sein, was später Hieronymus in seinem Kommentar zu Isaias (Patrol. Lat. XXIV) in seiner Erklärung zu Is 38, 11 (et habitatorem quietis) in folgenden klassischen Worten ausgedrückt hat: quietis, quod nos olim propter verbi ambiguitatem sequenti versiculo iunxeramus; sermo enim hebraicus HOLED, si legatur aut scribatur, EDEL, requiem, si ELED occidentem sonat.

Bemerkenswert ist hier die Gemütsruhe, mit der sich H. ohne weiteres zur Umstellung der Buchstaben berechtigt glaubt. Besonders das legatur ist hochinteressant: man kann also, wenn holed dasteht, edel lesen, d. h. umstellen und den Kehllaut vernachlässigen!

⁴¹ Die Psalmen 199.

Das hat man bis jetzt so erklärt: der Übersetzer hatte die Konsonantengruppe kjqr krjm vor sich. Er faßte die beiden Kaph als die Präposition k^e, jqr brachte er mit dem Stamm jqr „kostbar sein“, „angesehen sein“ zusammen, in rjm sah er ein mit rām „hoch sein“ zusammenhängendes Wort. Diese Erklärung, dachte ich, sei einleuchtend. Wutz aber meint folgendermaßen: „Das schwierige kīqar karīm (kalû) ... gibt G wieder ἄμα τῷ δοξασθῆναι αὐτοῦς καὶ (ψωθῆναι) ἐκλιπόντες κτλ ... Wenn sonst nichts wäre, schon das καὶ ἐκλιπόντες würde es uns verraten: ψωθῆναι fehlt in B! In der Tat hatte G λαεζδαρχελεῖμ (χωλεῖμ) statt ursprünglich μεζδαρχελεῖμ (χωλεῖμ) gelesen und dieses als lhzdrklm verstanden unter Verlesung von M zu AA; im hebräischen Text des G stand noch richtig mizdarkēlīm statt des heutigen korr. kjqr krjm ... Zur alten hebräischen Form vgl. j. a. zarkel Pass. „stolzieren“, syr. ezdarkel „superbivit“⁴².

Ich habe dieses Beispiel gewählt, weil es nach mehr als einer Richtung typisch ist. Zunächst sei einmal betont, daß ψωθῆναι, wie ein Blick in die Ausgaben lehrt, sehr wohl im codex Vaticanus steht. Damit fällt aber von vornherein eine Hauptstütze der ganzen Erklärung⁴³. Wichtiger aber, weil die Methode betreffend, sind folgende Beobachtungen. Man bemerkt, wieviele Verlesungen stattfinden mußten, um aus mzdrclem das heutige kjqr zu erhalten: Mem mußte zu Kaph, Zain zu Jod, Daleth zu Koph werden; nur Resch konnte bleiben. Man fragt sich, wie das möglich ist. Hat Wutz in seinen „Transkriptionen“ nur mit freilich sehr zahlreichen Verlesungen griechischer Buchstaben gerechnet, so nimmt er jetzt auch Vertauschungen usw. von Buchstaben im hebräischen Text an. Das angeführte Beispiel gibt einen Begriff davon, in welchem Umfang von diesem Prinzip Gebrauch gemacht wird. In der Tat sind die Stellen, an denen Wutz Verlesungen schon im hebräischen Text annimmt, Legion. In der Einleitung ist zusammengestellt, was er in dieser Hinsicht für möglich hält. Es können wechseln: l d r w j und Makkeph; l d r — q t h h; w n z g — (h) r d z, d r n, t; s m h h; n k b — s f; s — c; q h t l w j r d' — l w j r d s; l j r d b — t h — l j r d k — t h usw. (!); f n m k b'; s', d r j s, n k b s, s t'; n m; s', t'⁴⁴. Dabei sagt Wutz noch, diese Liste sei „trotz ihrer Mannigfaltigkeit naturgemäß nicht vollständig“, da nur die in den

⁴² Die Psalmen, 88.

⁴³ Es liegt offenbar eine Flüchtigkeit vor, wie auch Transkriptionen 76 und 112, wo beide Male στενακτός durch „bedrängt“ (!) übersetzt und zu weittragenden textkritischen Folgerungen verwertet wird. Im Klerusblatt VI (1925), 167 hatte Wutz in Ps 140(141), 6 auf Grund des ἀκούσονται der LXX nišme'û (statt sām^eû) gefordert und außerdem die Vulgata mit der Zensur abgestraft: „Statt audient hätte Hieronymus fassen sollen: audientur (ἀκουσονται).“ Im Buche „Die Psalmen“, 362, ist zwar die letztere Bemerkung weggeblieben, dagegen wird die Gleichung ἀκούσονται = nišm^eû aufrecht erhalten. Wutz hat also noch nicht gemerkt, daß ἀκούσονται mediales Futur mit aktiver Bedeutung, aber keine Passiv ist! Der von ihm gescholtene Hieronymus war offenbar ein besserer Gräzist.

⁴⁴ Die Psalmen, XII ff.

Psalmen auftretenden Verlesungen notiert seien; indes wird ihm anscheinend doch etwas bange dabei, da er sofort beifügt, „dieser Reichtum habe doch wieder seine enggezogenen Grenzen, und eine Menge moderner Korrekturen scheitern an der technischen Möglichkeit⁴⁵“. Ich muß freilich offen gestehen, daß mir die „technische Möglichkeit“ einer Verwechslung von l w j, oder gar von š und j, die *Wutz* Ps 105 (106), 18 annimmt⁴⁶, schlechterdings unvorstellbar ist. Natürlich hat man schon von jeher mit der Verwechslung von Buchstaben gerechnet. Vergleicht man aber den Gebrauch, den *Friedrich Delitzsch* in seinem Buch „Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament“ (Berlin 1920) von diesem Prinzip macht, so ist der Unterschied mit Händen zu greifen. Dabei bin ich sogar der Meinung, daß sich eine Reihe von Stellen, die *Delitzsch* als verlesen oder verschrieben bezeichnet, ganz gut wird halten lassen.

Ferner ist zu beachten: *Wutz* setzt an unserer Stelle ein Verbum ein, das bis jetzt nur im Jüdisch-Aramäischen und Syrischen belegt ist. An anderen Stellen verfährt er ebenso mit dem Akkadischen und Arabischen. Man beachte aber folgendes. In den „Transkriptionen“ machte er, wie wir oben sahen, darauf aufmerksam, daß die Übersetzer den hebräischen Wörtern mitunter Bedeutungen unterlegen, die gleichlautende Stämme im Aramäischen usw. haben. Da befand er sich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Forschung überhaupt, denn es kann nur strittig sein, in welchem Umfange solche Anleihen gemacht wurden. Nun aber behauptet er, diese Stämme seien ursprünglich im Hebräischen vorhanden gewesen, man habe sie nur verkannt. Das ist grundsätzlich etwas anderes. Daß dieses Vorgehen unberechtigt ist, mögen zwei kurze Beispiele aus modernen Sprachen erläutern. Wenn jemand den Satz „he wrote a pamphlet“ übersetzt: „er schrieb eine Schmähschrift“, so weiß ich: hier wird dem englischen Wort eine Bedeutung unterlegt, welche das deutsche Fremdwort Pamphlet oder das französische pamphlet hat. Wollte ich daraus schließen, das englische pamphlet heiße auch „Schmähschrift“, so wäre das falsch. Oder: in einem deutschen Text steht, die Gebeine des heiligen X ruhten „in einem prächtigen Schrein“. Ein Engländer übersetzt das: in a magnifique chapel. Wer wird nun schließen, im Deutschen bedeute „Schrein“ auch soviel wie „Kapelle“? Die Sache liegt vielmehr so: der gute Engländer hat gemeint, das deutsche „Schrein“ habe alle Bedeutungen des englischen shrine. Wenn man die Liste der Stämme, welche *Wutz* auf diese Weise mit mehr oder weniger Sicherheit wiedergewonnen

⁴⁵ A. a. O. XV.

⁴⁶ A. a. O. 276 f. Es ist die bekannte Stelle *ferrum pertransiit animam eius* = barzel bā'ath nafsō „das Eisen drang an seine Seele“ (wörtlich: kam zu seiner Seele — Akkusativ der Richtung). *Wutz* macht daraus: barzel kasar kappan = Eisen umschloß seine Hände. Von sieben Buchstaben sind nur zwei stehen geblieben. Und das Ergebnis? Der Leser urteile selber, ob die Lesung von *Wutz* wirklich besser ist! Wie war übrigens, wenn er recht hat, die Verlesung in die heutige Form psychologisch möglich?

zu haben glaubt, durchsieht⁴⁷, so muß man sich wundern, daß ihm nicht selber die Frage gekommen ist, ob es denn überhaupt wahrscheinlich ist, daß in einem einzigen Buche so viele Stämme — es sind über zweihundert! — verloren gehen konnten. Zudem ist ja seine Methode nicht einmal ganz neu: die älteren Lexikographen haben viel nach demselben Rezept gearbeitet. Auch hier wäre *Friedrich Delitzsch* zu beachten gewesen, der in seiner Schrift „Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie“ (Leipzig 1916) gerade in dieser Hinsicht sehr verständige Mahnungen an die Erforscher des alttestamentlichen Wortschatzes gerichtet hat. Dazu kommt noch, daß diese Stämme zum größten Teile durch Konjekturen erschlossen sind, und zwar auch da, wo andere Wege zur Erklärung offenstanden. Ein Beispiel ist die bekannte Stelle Ps 58 (hebräisch 59), 7. 15 *famem patientur* (λιμώξουσιν) *ut canes*. Das hebräische Verbum heißt *jeh^emā* „sie knurren“. *Wutz* behauptet nun, die LXX hätten *jeh^efū* gelesen, und bringt das mit dem arabischen Verbum *hafā* „Hunger haben“ zusammen⁴⁸. Aber die Sache läßt sich ohne jeden textkritischen Eingriff erklären. Es ist längst beobachtet worden, daß der Übersetzer der Psalmen den griechischen Pentateuch ausgiebig herangezogen, ja geradezu als Wörterbuch benutzt hat⁴⁹. Nun wird dort Dt 28, 20 *m^ehāmā* mit ἐκλιμία „Hungersnot“ wiedergegeben. Über die Berechtigung dieser Übersetzung und die Zusammenstellung mit dem Stamm *hāmā* mit den alten Übersetzern zu rechten, ist gegenstandslos; hätten sie unsere Schulung gehabt, so hätten sie sicher anders gedacht. Aber die Übersetzung unserer Psalmstelle erklärt sich auf diese Weise mühelos⁵⁰.

Das sind nur einige wenige Beispiele aus der Fülle derer, die angeführt werden konnten. Man wird aber aus ihnen die Methode ersehen, nach der *Wutz* in seinem Psalmenwerk gearbeitet hat. Daß die von ihm gewonnenen Ergebnisse endgültige Lösungen oder auch nur bessere Erklärungen darstellen, wird man nicht behaupten können. Diesen Eindruck hat man aber durch das ganze Buch hindurch. Vor allem aber: nirgends findet man einen schlagenden und zwingenden Beweis für die These, daß dem Übersetzer der Psalmen ein Text vorgelegen habe, der in griechischen Lettern geschrieben war. Was den Psalter anlangt, hat sich die Theorie von *Wutz* m. E. nicht bestätigt, und die Probe auf das Exempel ist nicht geglückt. Das ist ja nach dem, was oben über die „Transkriptionen“ gesagt wurde, nicht verwunderlich. Ich muß es sehr

⁴⁷ Die Psalmen 380—395. Schon vorher hatte *Wutz* darüber in dem Aufsatz gehandelt: „Alte hebräische Stämme im Psalmentext der Septuaginta“ (Bibl. Zeitschr. XVII [1925], 1—28).

⁴⁸ Die Psalmen 150.

⁴⁹ Hierzu wie überhaupt zur Technik der Psalmenübersetzung ist die lesenswerte Abhandlung von *Martin Flahar* zu vergleichen: Exegetische Studien zum Septuagintapsalter (Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft XXXII [1918], 81—116; 161—189; 241—268).

⁵⁰ Auf diese Erklärung war ich selbständig gekommen; doch sie ist keineswegs neu. Sie steht bereits in dem schon erwähnten Thesaurus von *Schleusner* s. v. λιμώτω.

stark bezweifeln, ob die längst erwartete, aber m. W. bis jetzt noch nicht erschienene Fortsetzung dieses Werkes die Lage wird ändern können. Und wenn gar wiederholt versichert wurde, daß durch *Wutz* die Willkür aus der Konjekturealkritik verbannt wird und „Systematik“ hineinkommt⁵¹, so muß ich gestehen, daß ich zwischen der früher üblichen Konjekturealkritik und der von *Wutz* geübten einen grundsätzlichen Unterschied nicht entdecken kann. Es ist bei dieser Sachlage ein Glück, daß uns *Wutz* den bisher üblichen hebräischen Psalmentext in seinem Buche bietet und nicht den, welchen er erschlossen zu haben meint; da hätte sonst wohl ein sehr seltsames Mischwesen das Licht der Welt erblickt.

Man sagt das nicht gerne. Denn erstens begräbt man damit eine Hoffnung. Es wäre doch gar zu schön gewesen, wenn sich durch die Theorie von *Wutz* viele, wenn auch nicht alle textlichen Schwierigkeiten gelöst hätten. Zweitens aber ist es immer bedauerlich, wenn sich jemand abgemüht hat, ohne den gewünschten Erfolg zu sehen. Denn die Frage erhebt sich hier mit aller Dringlichkeit: Hat *Wutz* etwa umsonst gearbeitet? Man muß aber scharf unterscheiden. Soweit die Theorie von den Transkriptionsvorlagen der Septuaginta in Frage kommt, wird die Frage wohl bejaht werden müssen. Aber zum Glück enthalten die Werke von *Wutz* doch allerhand, was ganz unabhängig ist von der Frage nach dem Wert oder Unwert seiner neuen Anschauung. Schon oben wurde betont, daß die Bemerkungen in den „Transkriptionen“ über den Wortschatz der Übersetzer ernster Nachprüfung wert seien. Es darf weiter beigelegt werden, daß sowohl die „Transkriptionen“ wie die „Psalmen“ manchen erwägenswerten Vorschlag zur Korrektur innergriechischer Verderbnisse enthalten. Endlich aber kommt durch den kühnen Vorstoß von *Wutz* die Septuagintafrage erneut ins Rollen. Gerade wer sich veranlaßt sieht, Widerspruch zu erheben, wird auch verpflichtet sein, das Problem, das die griechische Übersetzung des Alten Testamentes darstellt, ernstlich in Angriff zu nehmen. Es ist ja in den letzten Jahren sehr viel geschehen, um die Geschichte der handschriftlichen Überlieferung aufzuhellen. Besondere Verdienste hat sich in dieser Hinsicht das Septuaginta-Unternehmen der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen erworben. Daneben ist längst auf die Notwendigkeit hingewiesen worden, die Übersetzungstechnik der Septuaginta, ihre Stelle in der Geschichte des Judentums, ihre Bedeutung als Dokument der Theologie und Frömmigkeit ihrer Urheber schärfer ins Auge zu fassen. Diese Forderungen erhalten nun einen neuen Nachdruck; denn von ihrer Erfüllung hängt das endgültige Urteil über die Theorie von *Wutz* ab. So ist er, wenn auch wohl nicht Entdecker, so doch jedenfalls Anreger.

⁵¹ *B. Walde* in d. Blättern f. d. kath. Klerus V (1924), 425 A. 5; Klerusblatt VI (1925), 377.

Korrekturzusatz: Von Besprechungen der „Transkriptionen“ von *Wutz* sind mir noch zu Gesicht gekommen: die von *R. Kittel* in der Deutschen Lit.-Ztg. N. F. II (1925), 657—664; eine von *Fr. Schmidke* in Theol. u. Glaube 1925, 628—39 und die Besprechung von *E. König* in der Lit. Wochenschrift 1925, 835 f.

Weckung und Förderung von Theologenberufen.

Von Konviktsdirektor Dr. theol. Wilhelm Stockums in Bonn¹.

Was der katholischen Kirche seit den Tagen ihres Stifters als ernste und schwere Sorge stets am Herzen gelegen hat, ist die Gewinnung und Heranbildung eines ausreichenden und leistungsfähigen Klerus gewesen. Es heißt nicht mit Unrecht: *Omne malum a clero*. Aber ebenso richtig ist auch: *Omne bonum a clero*². Hochstand wie Tiefstand der Geistlichkeit warfen regelmäßig ihren Wellenschlag auf die ganze Kirche, das gesamte religiöse und sittliche Leben hebend oder drückend. Es gab Zeiten und Länder, wo der geistliche Nachwuchs sich in überreicher Fülle der Kirche zur Verfügung stellte und sowohl an Welt wie an Ordensklerus Überfluß vorhanden war — nicht immer zum Segen für Kirche und Welt. Meistens jedoch hatte die Kirche über das Gegenteil, über Mangel an Geistlichen und geistlichen Berufen zu klagen, manchmal bitter und schmerzlich.

In der Gegenwart herrscht in der Gesamtkirche, namentlich in den Missionsländern, ein erschreckend großer Priestermangel. Angesichts dessen kann man es verstehen, wenn weitblickende Missionare es unverhohlen aussprechen, daß das größte Hindernis für die Ausbreitung des Christentums in der heutigen Zeit eben am Mangel an Priestern und Missionaren liege. Bezieht sich diese beklagenswerte Feststellung zunächst auch nur auf die Missionsgebiete, so ist es nichtsdestoweniger ein offenes Geheimnis, daß auch in den hierarchisch geordneten Ländern der Kirche die Zahl der Geistlichen heute im Durchschnitt viel zu gering ist. Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, unsere Blicke nicht wie mit einer gewissen Selbstberuhigung über die Grenze nach Westen gehen zu lassen³. Auch in den deutschen Ländern und Diözesen macht sich in der letzten Zeit ein von Jahr zu Jahr steigender Rückgang an geistlichem Nachwuchs bemerkbar, der langsam anfängt, seine schlimmen Wirkungen in der Seelsorge auszuüben. Es genügt, an die weiten Strecken der deutschen Diaspora und unsere Riesenstädte zu denken, um sofort einzusehen, daß hier wie dort viel mehr Geistliche in den Dienst der engeren und weiteren Seelsorge gestellt werden könnten und auch müßten, wenn allen Anforderungen und Bedürfnissen in genügendem Maße

¹ Erweiterte Wiedergabe eines Referats, das der Verfasser auf der Kölner Diözesankonferenz am 9. u. 10. Nov. 1925 gehalten hat.

² Vgl. *H. Schrörs*, Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen, Paderborn² 1910, 1.

³ Über die Priesternot in Frankreich und den Pariser Nationalkongreß vom 26.—28. November 1925 s. dieses Heft S. 195. Ferner: Religiöse Korrespondenz v. 6. 12. 1925, 19. Sendung, Leutesdorf a. Rh., Johannesbund. Einen kurzen Bericht über den guten Verlauf des Pariser Kongresses brachte *Das Neue Reich* v. 19. Dez. 1925, Nr. 12, S. 260f. Vgl. auch *Köln. Volksztg.* Nr. 119 v. 14. Febr. 1926. Die Kongresse sollen in den nächsten Jahren fortgesetzt werden.

entsprochen werden sollte. Aber zum großen Teile fehlen leider die notwendigen Kräfte.

Wenn die riesengroße Erzdiözese Köln verhältnismäßig auch noch günstig dasteht, so macht sie in der allgemeinen Erscheinung der zurückgehenden geistlichen Berufe doch keine wesentliche Ausnahme. Auch hier lichten sich von Jahr zu Jahr die nachdrängenden Reihen des Klerus, und es ist ernstlich zu befürchten, daß auch in dieser Diözese das düstere Gespenst des Priestermangels in bedrohliche Nähe rückt, wenn nicht rechtzeitig Vorsorge getroffen wird. Der Frage des geistlichen Nachwuchses muß heute allerorts ein achtsames Augenmerk zugewandt werden, um, soweit als möglich, eine folgenschwere Gefahr zu bannen, die sichtlich im Anzuge ist.

In den folgenden Darlegungen, zu denen die an hoher kirchlicher Stelle gefühlte Sorge um den Theologennachwuchs die äußere Anregung geboten hat, soll an erster Stelle die gegenwärtige Lage mit einigen Zahlen und Strichen näher beleuchtet werden. Sodann wird von dem Recht und der Pflicht des Klerus hinsichtlich der Gewinnung des geistlichen Nachwuchses die Rede sein. An dritter Stelle sollen einige Wege und Gesichtspunkte besprochen werden, die bei Weckung und Pflege der Berufe Beachtung verdienen. Endlich verlangt noch die Frage: Theologenberuf und Realschulen unsere besondere Aufmerksamkeit.

I. Die gegenwärtige Lage und ihre Ursachen.

1. Einen klaren und einwandfreien Überblick gewähren die statistischen Zahlen. An Hand derselben, die im allgemeinen den Kirchlichen Handbüchern von P. Herm. Krose S. J.⁴ entstammen, ergibt sich hinsichtlich des geistlichen Nachwuchses folgendes lehrreiche Bild:

a) Gesamtdeutschland (mit Saargebietsanteil):

In den Jahren	1920	1921	1922	1924
gab es.....	3443	3423	3161	2898
studierende Theologen.				

b) Gesamtstaat Preußen:

- I. J. 1908 waren unter 2158 kath. Abiturienten 490 kath. Theologen = $22,7\% = \frac{1}{5} - \frac{1}{4}$.
 „ 1921 „ „ 2256 „ „ 311 „ „ = $13,8\% = \frac{1}{7}$.

c) Rheinprovinz (mit Hohenzollern):

- I. J. 1908 waren unter 859 kath. Abiturienten 165 kath. Theologen = $19,2\% = \frac{1}{5}$.
 „ 1921 „ „ 1084 „ „ 158 „ „ = $14,6\% = \frac{1}{7}$.

d) Erzdiözese Köln:

Zu Ostern 1913 wurden 144 neue Theologen aufgenommen.

„ „	1914	„	165	„	„	„
„ „	1924	„	100	„	„	„
„ „	1925	„	98	„	„	„

⁴ P. Herm. Krose hat mir auch sonst persönlich durch Vermittlung von statistischem Material und Berechnung von Zahlen wertvolle Dienste geleistet, wofür ihm hier aufrichtiger Dank gesagt sei.

Dazu einige erläuternde Bemerkungen:

Im allgemeinen zeigt das Zahlenbild in seinen einzelnen Teilen überall einen auffallenden Rückgang der katholischen Theologen. Im gesamten Deutschen Reiche ist die Zahl derselben von 1920 bis 1924 um 545 gesunken, wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß im Jahre 1920 durch das Zurückfluten der sogenannten Kriegstheologen eine ungewöhnliche Steigerung eingetreten war. Zum Teil ist der Rückgang auch durch die Abtrennung vorwiegend katholischer Gebiete erklärlich. Die Gesamtziffer der katholischen Theologiestudierenden ist also unter 3000 gesunken, und ein weiteres Sinken unter diese Zahl muß als ein bedenkliches Zeichen angesehen werden⁵. Nach Ansicht von P. Herm. Krose⁶ „reicht die gegenwärtige Zahl von 2898 noch nicht einmal hin, den Abgang zu ersetzen, geschweige denn für dringend notwendige Einrichtung zahlreicher neuer Stellen die erforderlichen Kräfte zu stellen.“ Für die gesamte katholische Kirche Deutschlands hält Krose⁷ eine Durchschnittszahl von 3500 bis 4000 Theologiestudierenden für notwendig. Ungleich stärker ist, um das beiläufig zu erwähnen, der Rückgang der evangelischen Theologiestudierenden, die von 3549 im Sommersemester 1920 auf 2096 im Wintersemester 1923/24 zusammenschmolzen.

Für Gesamtpreußen und die Rheinprovinz sind die Jahre 1908 und 1921 deswegen zugrunde gelegt, weil aus ihnen die ersten und letzten erreichbaren Zahlen der Statistik stammen. In Gesamtpreußen begegnet uns die merkwürdige Erscheinung, daß trotz des verlorenen Krieges, der Inflation und der wirtschaftlichen Notlage, auch trotz des Verlustes von überwiegend katholischen Gebiets teilen die Zahl der katholischen Abiturienten in den angegebenen Jahren um fast 100 gewachsen ist. Dagegen ist die Zahl der angehenden Theologen unter diesen Abiturienten um 179 zurückgegangen, was ein Sinken von 22,7% auf 13,8% bedeutet. Auch der absoluten Zahl nach waren es 1921 nur noch $\frac{3}{5}$ des Bestandes von 1908.

Eigenartig erscheint auch die Entwicklung in der Rheinprovinz während desselben Zeitraumes. Wenn es im Jahre 1908 unter 859 katholischen Abiturienten in der Rheinprovinz (mit Hohenzollern) 165 katholische Theologen gab, so machte das 19,2% aus. Das prozentuale Verhältnis der katholischen Theologen zu den katholischen Abiturienten überhaupt stand also in der überwiegend katholischen Rheinprovinz um ein bedeutendes tiefer als in dem überwiegend protestantischen Gesamtstaat Preußen. Mehr als ausgeglichen ist freilich dieses ungünstige Verhältnis im Jahre 1921, aber nur dadurch, daß sowohl Preußen wie die Rheinprovinz prozentual heruntergegangen sind. Merkwürdig ist vor allem, daß in der Rheinprovinz die Zahl der katholischen Abiturienten sich um 225 von 1908 zu 1921 vermehrt, die Zahl der Theologen sich aber, wenn auch absolut nicht viel, im ganzen 7, verringert hat. In Bruchzahlen ausgedrückt, bedeutet

⁵ Kirchl. Handbuch f. d. kath. Deutschland, Freiburg 1925, Bd. 12, 420 f.

⁶ A. a. O. 421. ⁷ A. a. O. 421.

dies aber ein Fallen von $\frac{1}{5}$ auf $\frac{1}{7}$ oder prozentual ein Zurückgehen von 19,2% auf 14,6%.

Was endlich die Erzdiözese Köln im besondern anbelangt, so sind hier bei der Statistik die beiden letzten Jahre vor bzw. nach dem Kriege berücksichtigt worden. Unmittelbar vor Ausbruch des Krieges, wo 165 neue Theologiestudierende zu gleicher Zeit in die Bonner Konvikte aufgenommen wurden, mag wohl die Höchstziffer aller Aufnahmen erreicht worden sein, welche die Erzdiözese seit ihrer Wiederherstellung zu verzeichnen gehabt hat. In den beiden letzten Jahren aber ist eine erhebliche Verringerung eingetreten, so zwar, daß die Zahlen 100 und 98 nicht mehr ausreichend sind, um die entstehenden Lücken in den Reihen des Klerus zu füllen. Es ist nämlich zu bedenken, daß durchschnittlich ein gutes Viertel der eintretenden Theologiestudierenden im Laufe der Semester wieder ausscheidet. Wenn die Entwicklung so weiter verläuft, wird sich sehr bald, namentlich bei neu zu errichtenden Seelsorgsstellen, ein Mangel an geistlichen Kräften fühlbar machen.

Auf die besondere, zum Nachdenken zwingende Erscheinung, die sich in der Kölner Erzdiözese, aber nicht weniger auch in anderen preußischen Diözesen zeigt, daß nämlich in den letzten Jahren weitaus die meisten Theologen aus den Städten kommen und die früher so fruchtbare Landbevölkerung stark zurückgegangen ist, ist an anderer Stelle aufmerksam gemacht worden; sie kann hier füglich auf sich beruhen⁸.

2. Dagegen wird es im Zusammenhang mit dem gekennzeichneten Gesamtbilde nicht unnütz und zwecklos sein, nach den Gründen zu forschen, auf welche der allgemeine Rückgang der Theologenberufe zurückzuführen ist. Will man eine ungünstige Situation bessern, so kommt es wesentlich darauf an, die Gründe und Ursachen zu erkennen und tunlichst auszumerzen, welche die Verschlechterung herbeigeführt haben. Man kann nun gerade nicht behaupten, daß nach dieser Seite hin die uns beschäftigende Frage innerhalb des deutschen Sprachgebiets literarisch viel behandelt worden ist. Nur mehr gelegentliche Äußerungen liegen in der Literatur vor⁹. Wahrscheinlich ist deswegen über die Frage bisher noch nicht viel nachgedacht worden, weil hierzulande früher kein direkter Anlaß dazu trieb. Ganz anders liegen die Dinge bekanntlich in Frankreich, wo die Sorge um den geistlichen Nachwuchs zu einer brennenden Lebensfrage für die katholische Kirche geworden ist und der fortschreitende Priestermangel nachgerade katastrophal zu werden droht. Damit hängt es zusammen, daß in Frankreich seit Jahren eine reiche Literatur über die geistliche Rekrutierung und einschlägige andere Fragen existiert.

⁸ Siehe Kölner Seelsorgeblätter, Jahrg. 1923, 90 ff. Dazu diese Zeitschrift 1 (1924), 205 ff.; 2 (1925), 190 f.

⁹ Neuestens hat darüber *Georg Lenhart* einen sehr lesenswerten Artikel „Sorge für den geistlichen Nachwuchs“ im Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit Deutschlands, September-Nr. 1925, geschrieben.

In Deutschland dürfte die Schuld an dem Rückgang der geistlichen Berufe bei einer Reihe von Faktoren und Ursachen zu suchen sein, die in der letzten Zeit unser gesamtes Kulturleben je länger desto mehr beeinflußt haben.

Als erster Faktor ist die stark naturalistische, um nicht zu sagen mammonistische Strömung zu nennen, die heute durch Stadt und Land geht und alle Bevölkerungsschichten tief ergriffen hat. In einer früher nicht gekannten Weise hat sich überall eine maßlose Genuß- und Vergnügungssucht breitgemacht, die durch allerhand zweifelhafte Schaustellungen und andere Mittel in raffinierter Art gesteigert wird. Es ist zwar volkpsychologisch zu begreifen, daß die große Menge nach den langen und schweren Entbehrungen, die ein Weltkrieg, und dazu ein verlorener, von ihr verlangt hat, nachher das Versäumte an irdischen Genüssen doppelt nachholen will und sich nun in beängstigender Weise dem materiellen Genuß und dem sinnlichen Taumel in die Arme wirft. Das war auch früher nicht anders. Panem et circenses schrie schon das ausgeplünderte und in Not geratene römische Stadtvolk. Brot allein genügte ihm nicht; es verlangte auch nach seinem Zirkus und seinen Spielen. Der Wellenschlag der Geschichte wiederholt sich unausgesetzt, wenn auch die Formen wechseln.

Auffallend ist jedoch die Beobachtung, daß in der Gegenwart die materialistische Welle und die damit Hand in Hand gehende Lockerung der Sitten und der Religion nicht bloß die an sich leichtlebige Stadtbevölkerung ergriffen hat, sondern auch in erschreckendem Ausmaß auf das Land übergegangen ist. Allgemein wird heute darüber Klage geführt, daß gerade derjenige ländliche Stand, der in der stärksten Tradition wurzelt und der Landbevölkerung ihr charakteristisches Gepräge aufdrückt, der Bauernstand nämlich, der Stand, von dem man glaubte, daß bei ihm fromme Vätersitte und Gottesfurcht am sichersten aufgehoben seien, unter dem herrschenden Zeitgeist ungewöhnlich schwer gelitten habe. Es liegt nun aber auf der Hand und bedarf angesichts der fortgesetzten Erfahrungstatsachen keines Beweises mehr, daß auf einem Boden, der materialistisch so durchtränkt ist, und in einer Luft, durch die ein so mammonistischer Zug weht, ein Priesterberuf nicht wohl aufkommen und gedeihen kann. Dafür ist diese Pflanze zu edel und zu zart. Wenn der heranwachsende Knabe, in dem sich hohe und ideale Gedanken regen, allzu früh in die kalte Sphäre des irdischen Erwerbs und des Geldverdienens gestoßen und außerdem schon in zartem Alter in den Strudel des Vergnügens gezogen wird, wer sollte sich dann darüber wundern, daß der hoffnungsvolle Keim wie im frostigen Reif erstickt wird und der theologische Beruf gleich bei seinen ersten Anzeichen traurig verkümmert!

Ein zweiter Grund liegt in dem Niedergang und der Zerrüttung der christlichen Familie. Unglaube und Unsittlichkeit, dazu Wohnungselend, Hunger und Krieg haben verheerend auf Ehe und Familie eingewirkt. Die radikale Entchristlichung, Verweltlichung und zuletzt Auflösung der Familie — ähnlich auf dem Gebiet der Schule — ist das klar ausgesprochene Ziel, das heute auf

christentumsfeindlicher Seite mit allen Mitteln angestrebt wird, und zu dessen Erreichung gerade die wirtschaftliche Not der Gegenwart den besten Vorschub leistet. Die unverhüllte Tendenz zur Auflösung der Ehe- und Familiengemeinschaft, die erschreckliche Häufung der Ehescheidungen, das jammervolle Kinderelend und in Verbindung damit die ersterbende Liebe zum Kinde, dem werdenden im Mutterschoße und noch mehr dem noch nicht gewordenen, die unheilvolle Zunahme der gemischten Ehen — alles das sind weithin leuchtende Fanale der Familienzerrüttung und überhaupt des sittlichen Niedergangs. Zugleich aber sind es wirksame Stoßkräfte in der Hand derer, welche die Verweltlichung und gänzliche Auflösung der Familie als Programm auf ihre Fahne geschrieben haben und dahin streben, an die Stelle der alten Familie eine utopistische Volksgemeinschaft zu setzen. Im Kampfe um die Erhaltung von Ehe und Familie im christlichen Geiste steht, wie satksam bekannt ist, die Kirche fast allein auf weiter Flur, und sie hat nachgerade allen Grund, schmerzlich daran zu zweifeln, ob der heutige Staat ihr mit seinen gesetzlichen Maßnahmen noch lange Bundesgenosse sein wird.

Ich glaube nicht, die Farben zu schwarz aufgetragen zu haben und zu pessimistisch zu sehen. Jeder weiß es, und die eigene dankbare Erinnerung wird es vielen Geistlichen deutlich ins Bewußtsein rufen, daß die beste natürliche Heimstätte des priesterlichen Berufes die vom christlichen Geiste durchdrungene sittenreine Familie ist, die Familie, an deren Spitze ein durch und durch katholischer Vater steht, und in deren Mitte eine fromme, tiefreligiöse Mutter wie eine heilige Priesterin ihres Amtes waltet. Daß nur im Schoße einer solchen Familie christliche Erziehung und Zucht der Kinder möglich ist, wissen wir alle. Wie mancher Priester dankt seinen Beruf nächst der Gnade Gottes gerade einer frommen Mutter, die durch Wort und Beispiel den jungen Knaben geführt und vielleicht sogar, ohne daß sie es selbst beabsichtigte und wollte, durch ihren Wandel und ihre Persönlichkeit die ersten Berufskeime in das zarte Kindesherz gesenkt hat! Der kausale Zusammenhang zwischen Priesterberuf und christlicher Familie ist eine sich stets wiederholende Tatsache und erscheint, man möchte fast meinen wie ein unausgesprochenes Gesetz der göttlichen Heilsordnung und wie ein tragender Stützpunkt in der unsichtbaren Leitung der Kirche. Daß aus so vielen Familien in Stadt und Land, wo die äußeren und wirtschaftlichen Voraussetzungen ohne Zweifel gegeben sind, seit Jahr und Tag kein geistlicher Beruf herauswächst, wird zum großen Teil mit dem Mangel an christlichem Geiste zusammenhängen.

Ein dritter Grund ist in der gedrückten Wirtschaftslage zu suchen, die heute allgemein herrscht, und unter der auch solche Familien schwer zu leiden haben, die an sich, wegen ihrer moralischen Qualität, für die Gestellung von Theologenberufen wohl in Betracht kommen könnten. Die Kosten, die heute ein theologisches Studium mit Einschluß des Gymnasiums verursacht, sind nicht gering und im Verhältnis zu früher bedeutend gewachsen. Einmal sind die

theologischen Semester an der Universität den kirchlichen Bestimmungen entsprechend von sechs auf acht erhöht worden. Sodann fehlen den Studierenden heute fast gänzlich die Hilfsquellen, die in früheren Zeiten in Form von Stipendien reichlich flossen. Sie sind, wie so vieles andere, ein Opfer der Inflation geworden. Der studierende Sohn ist heute angewiesen auf die laufenden Einnahmen des Elternhauses und auf eigenes Verdienst, das er sich mühsam in den Ferien erwirbt. Es läßt sich daher unschwer begreifen, daß heute auch ein gut katholischer Vater, der eine Reihe von Kindern zu ernähren hat, ernste Bedenken trägt, seinen Sohn aufs Gymnasium zu schicken oder gar ihn ein akademisches Studium ergreifen zu lassen. Wenn auch eine christlich gesinnte Familie bereit ist, für einen Sohn und Bruder, der sich dem Priestertum widmen will, weitgehende Opfer und Entsagungen sich aufzuerlegen, so hat das alles doch seine Grenzen. Das physisch Unmögliche kann auch durch die größte Opferwilligkeit nicht verwirklicht werden.

Man könnte dem hier angeführten dritten Grunde vielleicht entgegenhalten, daß doch trotz der Verschlechterung der allgemeinen wirtschaftlichen Lage die Zahl der studierenden Katholiken, wie oben dargelegt, sich in den Nachkriegsjahren sogar gehoben habe. Das ist richtig, aber es ist auch zu beachten, daß bei der Verschiebung der Vermögensverhältnisse, d. h. bei der Verarmung der ehemals besitzenden Klassen und dem Aufkommen von sogenannten Neureichen, deren Sinn durchweg mehr auf das Materielle gerichtet ist, die Rekrutierungslage für theologische Berufe sich bedeutend ungünstiger gestaltet hat, wie ja die angegebenen Zahlen klar genug dartun.

Vieles geschieht bereits, um die finanziellen Schwierigkeiten beim theologischen Studium möglichst zu beheben. Es müßte im Interesse der guten Sache aber noch bedeutend mehr geschehen; ob freilich ein Mehr wirklich möglich ist, muß von anderer Seite beurteilt und entschieden werden. Unter allen Umständen bleibt tief zu bedauern, wenn, wie es vorgekommen ist, der Kirche und der Seelsorge junge Kräfte aus Mangel an wirtschaftlichen und finanziellen Mitteln verloren gehen. Vielleicht darf an dieser Stelle noch einmal ein warmes Wort für die sogenannten theologischen Patenschaften eingelegt werden.

Wir kommen zu einem weiteren Grunde, nämlich zu den neuzeitlichen Schulverhältnissen. Angefangen von der Volksschule, die immer mehr eine Umwandlung von der Erziehungs- zur Lernschule erfährt, bis zu dem humanistischen Gymnasium, an dem unausgesetzt herumreformiert wird, hat sich, was Weckung und Förderung geistlicher Berufe betrifft, die gesamte Situation erheblich verschlechtert. Daß der Geist, der heute auch schon in den Volksschulen weht, nicht mehr so christlich und kirchlich ist wie ehemals, wird niemand leugnen können. Wie sehr es aber bei keimenden Berufen gerade auf die religiöse Beeinflussung und Charakterbildung in der Volksschule ankommt, weiß jedermann. Wichtiger allerdings ist die höhere Schule, das Gymnasium. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das frühere humanistische Gymnasium, das sich die Pflege der

alten klassischen Sprachen zur vornehmsten Aufgabe gesetzt hatte, auf dem dazu auch strenge Zucht und Ordnung herrschte, nicht nur für die Universität überhaupt, sondern auch speziell für den Betrieb der theologischen Studien eine ausgezeichnete Vorschule war, wie sie außer Deutschland kaum ein anderes Land aufzuweisen hatte. Dieses Gymnasium lieferte relativ viele Theologenberufe. Die Zeiten sind jedoch anders geworden. Einmal sind in den letzten Jahrzehnten neben das humanistische Gymnasium das Realgymnasium und die Oberrealschule, zuletzt das sogenannte Deutsche Gymnasium getreten; sodann hat das humanistische Gymnasium selbst, dem allgemeinen Zug der Zeit folgend, immer mehr seinen alten Charakter eingebüßt und sich nach der Seite der Realbildung umgestaltet. Wir stehen gegenwärtig noch mitten in diesem Umwandlungsprozeß. Wenn die neuesten Richtlinien des Ministeriums, die vor kurzem herausgekommen sind, einmal zur allgemeinen Durchführung gelangt sind, so wird man berechtigten Zweifel daran hegen müssen, ob die Vorbildung in den alten Sprachen, besonders im Lateinischen, für das theologische Studium noch als ausreichend angesehen werden kann. Unverkennbar geht die ganze moderne Richtung auf die reale Bildung, das alte humanistische Gymnasium ist tatsächlich in seiner Existenz gefährdet, was im Hinblick auf die Theologie und den geistlichen Nachwuchs auf das allertiefste zu bedauern, aber leider wohl nicht mehr zu ändern ist.

Da uns die höhere Schule noch nachher in einem besonderen Punkte beschäftigen wird, können wir sie an dieser Stelle verlassen, um zu der fünften und letzten Ursache kurz überzugehen. Diese Ursache sehen wir in der wachsenden Zahl der klösterlichen Niederlassungen, speziell in der Vermehrung der Ordensschulen und der klösterlichen Juvenate.

Um Mißverständnissen, die an dieser Stelle vielleicht entstehen könnten, von vornherein vorzubeugen, sei hier ausdrücklich betont, daß es uns so fern wie nur möglich liegt, in der genannten Tatsache an sich etwas Bedauernswertes zu erblicken. Darüber kann selbstredend unter Katholiken nur Freude herrschen. Aber das Bessere ist der Feind des Guten. Die Wahrheit verlangt es, daß der „monastische Frühling“, wie er einmal genannt worden ist, mit unter die Faktoren gestellt werde, welche das Nachlassen der Theologenberufe verursacht haben. Wie jeder sieht, befaßt sich unsere Abhandlung nur mit dem Nachwuchs des Weltklerus, wogegen wir den Ordensklerus gänzlich außer acht gelassen haben. Ordensberuf, selbst wenn damit das Priestertum verbunden ist, ist etwas anderes als Beruf zum Priestertum schlechthin, welch letzteres wir im Gegensatz zum Orden mit dem wenig glücklichen Namen Weltpriestertum zu bezeichnen gewohnt sind. Daß durch Vermehrung der Ordensberufe der Zudrang zum Weltpriestertum Einbuße erleidet, wird zwar hin und wieder bestritten, ist aber wohl als richtig anzuerkennen.

Nachdem durch die Weimarer Verfassung vom Jahre 1919 die katholischen Orden und Genossenschaften in dem neuen Deutschland volle Bewegungsfreiheit

erlangt hatten, haben sich sowohl die weiblichen wie die männlichen Ordensgesellschaften außergewöhnlich stark vermehrt. Neue Genossenschaften sind aufgenommen, neue Niederlassungen von neuen und alten Genossenschaften gegründet worden, und die Zahl der klerikalen Mitglieder ist ständig gewachsen. Im Jahre 1919 gab es in ganz Deutschland 223 männliche Ordensniederlassungen, im Jahre 1924 schon 402, darunter 51 von 9 Genossenschaften, die erst seit 1919 nach Deutschland gekommen sind, wobei die Gesellschaft Jesu nicht einberechnet ist. Die Zahl der Kleriker und Klerikernovizen ist von 545 im Jahre 1919 auf 1635 im Jahre 1924, also genau um das Dreifache gestiegen¹⁰.

Es ist, wie schon oben bemerkt, kaum eine Frage, daß manche theologische Berufe, die heute den Ordensgenossenschaften zuströmen, unter früheren Verhältnissen dem Weltklerus zugeflossen wären. Mitunter kommt es auch vor, daß sich ein Kandidat, der zwischen Priester- und Ordensstand schwankt, dem letzteren zuwendet mehr oder weniger aus wirtschaftlichen Erwägungen. Er nimmt an, und das auch wohl mit Recht, daß die Studienkosten im Kloster erheblich geringer sind als bei der Vorbereitung auf das Weltpriestertum. Würden wir diejenigen Ordensberufe, die zugleich Priesterberufe sind, den einfachen Priesterberufen hinzurechnen, so würde sich die Gesamtzahl in Deutschland um anderthalb Tausend erhöhen. Viele, aber lange nicht alle Ordensgeistliche — man denke nur an die Missionare — bleiben im Heimatlande und widmen sich an der Seite der Weltgeistlichen den Aufgaben der heimischen Seelsorge, so daß der Weltklerus auf diese Weise eine wichtige Ergänzung und eine dankenswerte Hilfe empfängt. Die anderen aber, die in die wieder geöffneten weiten Missionsfelder abwandern, gehen der Heimatseelsorge verloren.

Was speziell das Zurückgehen der Theologenberufe in der Erzdiözese Köln angeht, so mag gerade hier der Hinblick auf die Ordensgenossenschaften manches erklären. Denn nicht nur sind gerade am Rhein die Ordensniederlassungen und klösterlichen Juvenate in den letzten Jahren gewachsen; es ist auch in Betracht zu ziehen, daß die Erzdiözese Köln mit einem langen Grenzstreifen an Holländisch-Limburg anstößt, dessen zahlreiche, unmittelbar an der Grenze liegenden deutschen Klöster vorwiegend oder fast ausschließlich auf Zuzug aus Deutschland, zunächst aus der benachbarten Kölner Erzdiözese, angewiesen sind.

Es kann nicht verkannt werden: beides ist heute ein Gebot der Stunde, Steigerung der auswärtigen Missionsarbeit und Wachsen der Ordensberufe einerseits, Vermehrung der regulären Seelsorgskräfte und Hebung der gewöhnlichen Priesterberufe anderseits. Ersteres ist notwendig sowohl im Interesse der Gesamtkirche als auch zur Förderung deutscher Kultur im Auslande. Nur

¹⁰ Die Zahlen sind aus dem Kirchlichen Handbuch, 8. Bd., 276 ff., und 12. Bd., 486 ff., errechnet worden. — Vgl. auch die übersichtlichen Tabellen bei *Heinr. Hermelink*, *Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart*, 2. Aufl., am Schluß. Gotha-Stuttgart 1924.

kurzsichtige Beobachter können gerade in der vermehrten Zahl der Missionare, die das Heimatland verlassen und in weiter Ferne wirken, eine wirkliche Schädigung der Heimat und der heimatlichen Seelsorge erblicken. Sind doch eben anerkanntermaßen die Missionare die ersten und besten Pioniere der heimischen Kultur im Auslande, wie denn auch weitblickende Regierungen von diesem Standpunkte aus der katholischen Missionstätigkeit stets die größte Förderung entgegengebracht haben. Andererseits darf aber auch das letztere, die Sorge um den Bestand und Nachwuchs des regulären Weltklerus, durch Ordens- und Missionsberufe keinen Schaden leiden. Wenn der Weltklerus und die ordentliche Seelsorge geschwächt werden, dann geht eben alles zurück, dann vertrocknet zuletzt auch der Boden, aus dem Ordens- und Missionsberufe emporsprießen. Von diesem Gesichtspunkte aus gesehen ist und bleibt die Sorge für den Weltklerus und seinen Nachwuchs ohne Zweifel das Wichtigere.

II. Recht und Pflicht des Klerus.

Es erscheint notwendig, beides, Pflicht und Recht, ausdrücklich zu betonen und voneinander zu scheiden, um von vornherein irrigen Anschauungen entgegenzutreten. Der Klerus, in erster Linie der verantwortliche Ordinarius der Diözese, hat zunächst das unbestrittene Recht, bei der Berufsfrage, d. i. bei der Berufswerbung und Berufspflege, maßgebend einzugreifen, sei es direkt oder indirekt, positiv oder negativ, wie er sodann auch nicht weniger die selbstverständliche Pflicht hat, mit geeigneten Mitteln vorhandene Berufe zu fördern und zu unterstützen.

Was an erster Stelle das Recht oder die Berechtigung der Berufsbeeinflussung betrifft, so huldigte man in den letzten Jahrhunderten, namentlich in Frankreich einer Theorie, die das Wesen des theologischen Berufes bzw. der Berufung in eine fühlbare innere Neigung, den sogenannten *attrait*, d. h. einen starken inneren Antrieb des Heiligen Geistes, verlegte. Aufgabe der kirchlichen Obern sei es, diese Neigung an bestimmten Kriterien festzustellen und zutreffendenfalls den Kandidaten aufzunehmen. Dieser letztere habe, falls er im übrigen den kirchenrechtlichen Anforderungen genüge, ein Anrecht auf den Empfang der heiligen Weihen. Mit dieser Anschauung war das Wesen des priesterlichen Berufes in eine allzu sakrosankte Sphäre, in die sich jeder einzugreifen scheuen mußte, gerückt und die Entscheidung über Beruf oder Nichtberuf allzu sehr dem subjektiven Ermessen des einzelnen Kandidaten anheimgegeben.

Es begreift sich, daß man dort, wo diese Theorie die Geister beherrschte — und das war mehr oder weniger auch in Deutschland der Fall —, der Ansicht sein konnte, die Weckung des Priesterberufes ganz und gar dem unsichtbaren Wirken des Heiligen Geistes und seiner Gnade überlassen zu müssen, und es für unstatthaft hielt, selber ein weckendes Wort zu sprechen. Man glaubte, warten zu müssen, bis der junge Kandidat selbst käme, um zu erklären, daß er den inneren Zug und Drang zum Priestertum in sich verspüre. In über-

triebener Zurückhaltung und ängstlicher Scheu schreckte man davor zurück, durch beabsichtigte Anregung und direkte Beeinflussung von außen her auf die Berufsbildung irgendwie einzuwirken.

Was bei dieser Theorie als grundlegende und bestimmende Erwägung in die Augen springt, und was auch an sich zweifellos Anerkennung verdient, ist die stark ausgeprägte Überzeugung von dem göttlichen Ursprung des Priestertums und der Gedanke an seine übernatürliche Weihe und Größe. Allein sie hat auch ihre bedenklichen Schwächen, und sie ist von der höchsten kirchlichen Stelle nicht nur nicht gebilligt, sondern unmittelbar verworfen worden.

In den letzten Jahrzehnten nämlich entspann sich in Frankreich, äußerlich veranlaßt durch die erschreckende Priesternot, eine lebhafte und höchst interessante Kontroverse über das Wesen des Priesterberufes, in der auf der einen Seite *Joseph Lahitton*¹¹, Ehrendomherr von Aire, die führende Rolle spielte. Dieser hatte der bisherigen Theorie eine neue entgegengesetzt, deren Kernpunkt in der Behauptung lag, daß der Priesterberuf nicht eine unmittelbar von Gott her kommende übernatürliche Neigung, sondern eine mittelbar durch die legitimen Organe der Kirche gehende Berufung sei, daß ferner die innere Neigung nicht einmal unbedingt vorhanden zu sein brauche, geschweige denn als das eigentliche ursprüngliche Berufskriterium anzusehen sei. Die ganze Kontroverse wurde schließlich zur Entscheidung vor den Apostolischen Stuhl gebracht, der am 26. Juni 1912 die alte Theorie ablehnte und die Hauptgedanken der von Lahitton vertretenen neuen Auffassung ausdrücklich billigte und guthieß. Die von Papst Pius X. bestätigte Entscheidung umfaßt folgende drei Kernsätze:

1. *Neminem habere unquam ius ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem Episcopi,*
2. *Conditionem, quae ex parte Ordinandi debet attendi, quaeque Vocatio sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subiecti seu invitamentis Spiritus sancti ad sacerdotium ineundum,*
3. *Sed contra, nihil plus in Ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiri quam rectam intentionem simul cum idoneitate in iis gratiae et naturae dotibus reposita, et per eam vitae probitatem et doctrinae sufficientiam comprobata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire eiusdemque obligationem sancte servare queat*¹².

Es ist offenbar, daß diese Richtlinien die Regelung der Berufsfrage in concreto und in entscheidender Form in die Hand des kirchlichen Obern legen, und daß das Schwergewicht von der subjektiven Meinung des einzelnen Kandidaten

¹¹ Derselbe legte seine Theorie dar in dem gründlichen Buche *La Vocation Sacerdotale, Traité théorique et pratique*, 4^e éd. Paris 1914. — Vgl. dazu *W. Stockums*, Der theologische Beruf nach den neuesten kirchlichen Bestimmungen, in *Theologie u. Glaube*, 14, 193—212.

¹² *Acta Apost. Sed.* IV, 485.

in das objektive Urteil der höheren Instanzen verlegt worden ist. Ausdrücklich wird betont, daß ein Zweifaches für den Priesterberuf erforderlich und zugleich ausreichend sei, nämlich eine *recta intentio* und die entsprechenden Qualitäten nach der moralischen, geistigen und körperlichen Seite hin. Wo also diese Voraussetzungen gegeben sind, ist das Wesen des Priesterberufes vorhanden, und es würde nichts im Wege stehen, nach Prüfung und Feststellung dieser Voraussetzungen einen jungen Mann dem Priestertum positiv zuzuführen, auch wenn von eigentlich innerer Neigung nicht viel oder gar nichts zu entdecken wäre. In der Regel wird ja freilich eine solche Neigung trotz alledem vorhanden sein und letzthin mit eine der Grundlagen bilden, auf welche sich der eigene Entschluß und Wille, Priester zu werden, aufbaut. Die päpstliche Entscheidung hat auch insofern etwas Befreiendes an sich, als nun der Geistliche, der sein Auge liebevoll auf einen Knaben geworfen hat, in dem er einen späteren Priester sieht, nicht ein übernatürliches Faktum, d. i. den besonderen Antrieb des Heiligen Geistes, in dem jugendlichen Herzen abzuwarten braucht, sondern aus sich und positiv an die Weckung des noch schlummernden Berufes und die erste Vorbereitung auf den geistlichen Stand herantreten kann und, fügen wir hinzu, herantreten soll.

Damit schreiten wir vom Recht zur Pflicht. Ja, es ist Pflicht des Klerus, für die notwendige Ergänzung seiner Reihen zu sorgen, und diese Sorge gehört zu den ersten und vornehmsten Aufgaben seines Standes. *Tua res agitur*. Das Wort gilt hier in seiner ganzen Bedeutung. Je mehr der Klerus selbst sich um guten Nachwuchs sorgt und bemüht, je mehr er auch selber mitwirkt, tüchtige Kräfte für den geistlichen Stand zu gewinnen und zu fördern, desto erfolgreicher dient er den Interessen seines eigenen Standes und zugleich dem Wohle der Gesamtkirche, zunächst der eigenen Diözese. Daß es sich dabei in der Tat nicht um eine Sache handelt, die in das Belieben des einzelnen Seelsorgers gestellt ist, sondern um eine ernste Verpflichtung, ergibt sich ohne weiteres aus can. 1353 CIC, wo es wörtlich heißt:

Dent operam sacerdotes, praesertim parochi, ut pueros, qui indicia praebeant ecclesiasticae vocationis, peculiaribus curis a saeculi contagiis arceant, ad pietatem informant, primis literarum studiis imbuant, divinaeque in eis vocationis germen foveant.

Der Kanon spricht deutlich und klar genug. Der werdende Priesterberuf im Herzen eines jungen Menschen ist damit der sorgsam leitenden, schützenden und lehrenden Obhut des Seelsorgers, zunächst des Pfarrgeistlichen, anvertraut. Er soll die Berufskennzeichen mit prüfendem Auge beobachten, er soll mit besonderer Hirtensorge sich des gottberufenen Knaben annehmen, soll ihn von der Berührung mit der Welt möglichst fernhalten, soll ihn anleiten zur Frömmigkeit, soll ihm auch, was sehr wichtig ist, den ersten höheren Unterricht erteilen, kurz, er soll in jeder Weise den entdeckten und geweckten Berufskeim wie eine zarte Pflanze in Hut und Pflege nehmen.

Es muß rühmend anerkannt werden, daß sich allerorts manche Priester, zumal auf dem Lande, dieser Aufgabe in selbstloser und vorbildlicher Weise hingegen haben. Der lohnende Erfolg ist nicht ausgeblieben. Haben doch nicht wenige Priester nächst der Gnade Gottes es der Liebe und Bemühung des heimatlichen Seelsorgers wesentlich zu verdanken, daß sie den Weg ins Heiligtum gefunden haben.

Die nähere Darlegung alles dessen, was der genannte Kanon dem Seelsorger als besondere Verpflichtung auferlegt, führt uns zum dritten Hauptteil unserer Erörterungen.

III. Richtlinien, Gesichtspunkte und Mittel.

Welche Richtlinien und Gesichtspunkte, welche Mittel und Wege sind in Betracht zu ziehen, wenn es sich hic et nunc um die Auswahl eines Knaben für den geistlichen Stand handelt? Die Frage ist nicht so unwichtig, wie es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein haben könnte. Theoretisch wie praktisch ist sie aber nicht ganz einfach zu lösen. Vor allem, wo es sich um die praktische Lösung, d. h. um die konkrete Anwendung von berufsweckenden Mitteln handelt, sind pädagogisches Feingefühl, natürlicher Takt und pastorale Klugheit von nicht zu entbehrender Notwendigkeit.

Eines ist aber noch vorzuschicken. Bevor von der Handhabung konkreter Mittel ernstlich die Rede sein kann, ist vorerst mit allen Mitteln der Seelsorge dahin zu streben, daß eine günstige, fruchtbare Gesamtatmosphäre, in der geistliche Berufe überhaupt gedeihen können, in der Gemeinde geschaffen werde. Wenn vorhin als erster Faktor, auf den die Abnahme der Priesterberufe zurückzuführen ist, die allgemeine Diesseitsgesinnung, der realistisch-mammunistische Zeitgeist angeklagt wurde, so wird nicht bloß im Interesse der Religion und Sittlichkeit überhaupt, sondern vornehmlich auch mit Rücksicht auf zu gewinnenden geistlichen Nachwuchs die Hebung des gesunkenen religiösen und moralischen Niveaus die wichtigste und notwendigste seelsorgliche Arbeit sein müssen. Notwendig ist die Umkehr des Volkes zu stärkerer übernatürlicher Lebensauffassung und Lebensführung, die Abkehr von einseitiger Diesseitkultur, die Hinwendung zu den nachgerade in den Hintergrund getretenen jenseitigen Zielen und Werten, die Pflege idealer und opferfreudiger Gesinnung, nicht zuletzt auch die Auffrischung kirchlichen Sinnes und religiöser Betätigung. Dazu gehört insbesondere auch die unausgesetzte Sorge für den Bestand der christlichen Familie und die Reinerhaltung des Familienlebens. Ist so zunächst der Boden bearbeitet und bereitet, die allgemeine Atmosphäre in der Pfarre gesäubert und gehoben, dann vermag Gottes Gnade um so leichter die Saat des geistlichen Berufes auszustreuen, und der Pfarrgeistliche selbst ist um so eher in der Lage, geeignetenfalls die Initiative zu ergreifen, um einen guten Beruf zu gewinnen.

1. Auf welche Dinge ist nun dabei seitens des Geistlichen nach Maßgabe der kirchenrechtlichen Normen vornehmlich zu achten?

Zunächst ist hinreichende natürliche Begabung erforderlich. In dem jungen Kandidaten müssen unbedingt so viele geistige Anlagen vorausgesetzt werden können, daß ein erfolgreiches Studium möglich erscheint. Geistige Begabung bekundet sich bei Knaben erfahrungsgemäß durch leichte Aufnahmefähigkeit im Unterricht, gutes Gedächtnis und andauernde Lernfreudigkeit. Ungeeignet dürften Knaben sein, denen schon das Lernen auf der Elementarschule zu große Schwierigkeiten bereitet, ferner solche, die von Haus aus nervös und überreizt sind, deren Geist zu flüchtig und zerstreut ist, ferner träumerisch und phantastisch veranlagte Charaktere. Alle diese Naturen halten, wie die Erfahrung lehrt, nicht lange auf der höheren Schule aus, es fehlt ihnen die nötige Ausdauer und Beharrlichkeit, sie werden des Lernens bald müde und überdrüssig, bei den ersten Schwierigkeiten fallen sie ab, und die aufgewandte Mühe ist umsonst gewesen.

Moralische und religiöse Anlagen müssen vorhanden sein. Der Knabe muß vor allen Dingen unberührte sittliche Integrität besitzen, muß ein reines Herz und ein reines Auge haben, muß hervorleuchten durch bescheidenes, anspruchsloses Wesen, durch ein natürlich gutes, edles Gemüt; Offenheit und Wahrhaftigkeit müssen ihm auf der Stirne geschrieben stehen. Wo sich eine angeborene Neigung zu Lüge, Verstellung und Verschlossenheit, tiefwurzelnder Eigenwille und störrisches, unfriedsames, rechthaberisches Wesen offenbart, ist Bedenken und Zurückhaltung am Platze.

Als besondere Symptome religiösen Interesses und Eifers dürfen angesprochen werden Liebe zum Gottesdienst, Freude am Dienst des Altares, ungeheuchelte, natürliche Frömmigkeit beim Gebet und bei Empfang der heiligen Sakramente, ehrfurchtsvolles Benehmen dem Priester gegenüber und im Gotteshaus. Gewöhnlich gehen solche und ähnliche Eigenschaften Hand in Hand mit den eben besprochenen moralischen. Eine stille, sorgsame Beobachtung des Knaben wird über das Vorhandensein solcher Qualitäten bald ein sicheres Urteil gestatten. Selbstredend darf nicht erwartet werden, daß sich solche Eigenschaften ganz von selbst aus innerstem Antrieb entwickeln. Vielmehr bedarf es dabei fortgesetzt der säenden und pflanzenden Hand des Seelsorgers; er hat neben dem Elternhaus ja die goldenen Saatkörner auszustreuen, die in der jungen Seele aufgehen sollen. Mit liebender Sorge zu säen und zu beobachten, wie die eingesenkten Körner aufsprossen und wachsen, das ist es, worauf es ankommt. Niemand braucht da eine künstliche und unerlaubte Berufsbeeinflussung oder gar Berufszüchtung zu befürchten.

Von Wichtigkeit ist nicht zuletzt das Elternhaus, die soziale Keimzelle, aus der das Kind herauswächst. Es ist notwendig, daß in dem Elternhause eines Knaben, den man für den geistlichen Stand gewinnen möchte, ein guter und kirchlicher Geist weht. Es mag zwar auch einmal vorkommen, daß auch aus einer religiös gleichgültigen Familie ein Junge hervorgeht, der ungewöhnliche religiöse und moralische Anlagen verrät. Ein solches Faktum wird aber immer

eine seltene Ausnahme bilden. Entscheidend für die religiöse Beeinflussung des Kindes ist zunächst die Mutter, der Einfluß des Vaters pflegt erst später wirksam einzusetzen. Ist der Vater irreligiös und antikirchlich gesinnt, so zerstört er mitunter mit brutaler Absicht und Gewalt, was eine vielleicht fromme Mutterhand grundgelegt und aufgebaut hatte.

Neben den religiös-moralischen sind auch die gesundheitlichen Verhältnisse des Elternhauses in Betracht zu ziehen. Der erfahrene Seelsorger wird nicht leicht einen Sohn zum Studium oder gar zum Priestertum veranlassen wollen, bei dem erbliche Belastung oder krankhafte Disposition zu befürchten ist.

Wie soll man sich stellen zu der materiellen und wirtschaftlichen Lage eines Elternhauses, aus dem man einen Sohn für den geistlichen Stand zu erhalten hofft und wünscht? Die Frage ist wiederum nicht so zwecklos, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen mag. Ist die Familie wirklich sehr arm und dürftig, und senkt zudem die Armut auch nach der moralischen Seite hin die Familie herab, so ist doch große Vorsicht angezeigt. Einmal würde der Seelsorger in einem solchen Falle, wenn er einen an sich geeigneten Sohn aus einer gänzlich armen Familie dem Priestertum zuführen wollte, sich selbst eine schwere finanzielle Belastung auf die Schultern legen, sodann bestünde auch die Gefahr, daß der spätere Priester zu stark von seinen Angehörigen in finanzieller Hinsicht in Anspruch genommen würde. Gewiß, Armut ist keine Schande und entehrt nicht, aber nicht selten drückt sie doch das gesamte Niveau und den Leumund einer Familie so tief herab, daß ein priesterlicher Beruf auf die Dauer dort nicht gedeihen kann.

Am günstigsten erscheint eine mittlere Stellung und Vermögenslage der Eltern. Daß Eltern, wenn einer ihrer Söhne sich dem Priestertum widmen will, Opfer bringen müssen, ist nicht zu vermeiden, ist aber auch nicht schädlich. Das Opfer fördert und stärkt den Idealismus, es darf nur nicht über die tatsächliche Leistungsfähigkeit des Elternhauses hinausgehen.

2. Es fragt sich weiter, bei welchen Anlässen und Gelegenheiten der geschickte Seelsorger mit Absicht, aber ohne Aufdringlichkeit die Weckung von Priesterberufen ins Auge fassen kann und soll. Gewöhnliche Anlässe bieten Katechese und Predigt. Es fällt mitunter trotz aller Befürchtung auf guten Boden, wenn der Geistliche in der Schule bei der Behandlung der Lehre von der Kirche oder der Priesterweihe ein warmes und begeisterndes Wort über das Priestertum, seine Würde, seinen göttlichen Ursprung, seine Erhabenheit und seine Zwecke einfließen läßt, oder wenn er einmal darüber eine eigene Predigt hält oder bei passender Gelegenheit durch einen andern halten läßt. „Der Geist weht, wo er will“, gilt auch hier, aber es gilt auch, das Wehen des Geistes nicht hintanzuhalten, sondern ihm Luft und Spielraum zu verschaffen. — Einen willkommenen Anlaß, auf das Priestertum regelmäßig die Gedanken der Gläubigen zu lenken, gewähren auch die Quatembertage, deren Sinn und Bedeutung dem katholischen Volke nicht mehr überall klar ist. Wenn an diesen Tagen dem

Geist der Kirche gemäß beim Gottesdienst und in der Schule ein öffentliches Gebet um gute Priester verrichtet wird, so wird einem derartigen Gebete nicht bloß eine übernatürliche, sondern auch eine natürlich-psychologische Wirkung auf junge Gemüter beschieden sein können. — Eine weitere fruchtbare Gelegenheit findet der Seelsorger bei den Standespredigten in den Müttervereinen. Wenn dort über christliche Kindererziehung gesprochen wird, wie leicht und ungezwungen läßt sich dabei auch das Ideal einer Priester Mutter einmal schildern, einer Mutter, deren höchste religiöse Freude darin gipfelt, einen ihrer Söhne einmal am Altare Gottes stehen zu sehen! —

Außergewöhnliche Gelegenheiten ergeben sich bei Primizen und Priesterjubiläen, wo von selbst und ungesucht das Priestertum in den Mittelpunkt gerückt ist. Mancher Beruf mag sich bei solchen Gelegenheiten entzündet oder neu gefestigt haben.

Endlich sollte der Seelsorger es auch nicht versäumen, sich eines Knaben, den er für geeignet hält, persönlich anzunehmen und vertraulich unter vier Augen mit ihm über seine Zukunft und seinen Beruf zu sprechen. Man weiß — wie oft ist es erlebt worden —, daß der schüchterne Junge selber gar nicht wagt, davon anzufangen, und daß er nur auf ein Wort des Priesters wartet, das ihm Herz und Auge aufleuchten läßt. Die Frage des Priesters: Willst du nicht auch Priester werden? hat nicht selten den gottgegebenen, aber noch schlummernden Beruf im jungen Herzen zum Erwachen gebracht.

Auf einen besonderen Punkt macht der genannte Kanon eigens aufmerksam: auf die Erteilung des ersten wissenschaftlichen Unterrichts durch den Seelsorger. Hier werden wir an eine Praxis erinnert, die früher, namentlich auf dem Lande, sehr viel und, man muß sagen mit sehr gutem Erfolg in bezug auf die Gewinnung von Priesterberufen geübt wurde. Heute ist auch das anders geworden. Vielfach hat der Geistliche selbst auf dem Lande infolge der vermehrten Seelsorgsarbeit nicht mehr die nötige Zeit zur privaten Erteilung von Lateinunterricht. Hinzukommt, daß im Laufe der Zeit so viele Bildungs- und namentlich Verkehrsmöglichkeiten entstanden sind, daß auch der Landjunge verhältnismäßig leicht und bequem eine naheliegende höhere Schule erreichen kann. Trotzdem aber sollte die alte bewährte Praxis des Privatunterrichts im geistlichen Hause nicht ganz aufgegeben werden. Mehr als einem ist doch auf diese Weise über die ersten unterrichtlichen Schwierigkeiten hinweggeholfen worden, besonders wenn es sich um Schüler handelte, die erst nach Entlassung aus der Volksschule mit dem höheren Unterricht beginnen konnten. Es hat Pfarrer in unserer Erzdiözese gegeben, die die Freude erlebten, daß eine ganze Reihe von Priestern aus ihren Privatschulen hervorging.

Ein eigenes Wort darf vielleicht noch hinsichtlich der finanziellen Schwierigkeiten in diesem Zusammenhang gesagt werden. Gewiß können solche Schwierigkeiten nicht mit einem Schlage durch den Ortsgeistlichen behoben werden. Allein es ist doch auch nicht zu verkennen, daß der Geistliche in solchen

Fällen durch Rat und Tat wirksam helfen kann. Der besorgte Vater, um dessen Sohn es sich handelt, sieht oft keine Möglichkeit, die Kosten aufzubringen. Vielleicht, daß der Seelsorger sehr bald einen Ausweg erkennt und auch die Mittel zu beschaffen weiß, die verlangt werden. Vielleicht, daß er auch selbst in der Lage ist, einzuspringen und mit eigener offener Hand die ersten Schwierigkeiten finanzieller Art zu beheben. Jedenfalls sollte, wenn es sich im übrigen um einen ausgesprochen brauchbaren und hoffnungsvollen Jungen handelte, gerade der Geistliche Mut und Gottvertrauen bekunden und nicht zu bänglich und zu besorgt in die Zukunft schauen.

3. Ebenso wichtig wie die Mithilfe des Heimatgeistlichen bei der Weckung der Berufe ist die Mitwirkung und der Einfluß des Religionslehrers an höheren Schulen; ja ihm kommt schließlich noch eine entscheidendere Bedeutung zu. Die meisten Schüler kommen zu den höheren Schulen, ohne zu wissen, welchen Beruf sie später ergreifen wollen. Manche ändern während der Schulzeit ihre Entschlüsse. Gerade da, wo die Entwicklung eines Priesterberufes bei einem höheren Schüler sich anbahnt, ist oft die Persönlichkeit, das Wort, der Rat des Religionslehrers von maßgebender Bedeutung. Wenn der Schüler, der suchend und voll Sehnsucht auf das Priestertum hinschaut, in seinem Religionslehrer einen idealen, vorbildlichen Priester vor sich sieht, zu dem er mit stiller Hochachtung und Ehrfurcht, zugleich mit Liebe und Vertrauen emporsieht, wie sollte es anders möglich sein, als daß dadurch sein Herz immer stärker und fester auf das theologische Lebensziel hingerichtet wird und er sich schließlich zum Priestertum entscheidet! Wir alle werden davon überzeugt sein, daß die Persönlichkeit des Religionslehrers nicht nur für die religiöse und kirchliche Entwicklung der Akademiker überhaupt von immenser Wichtigkeit ist, sondern ganz besonders auch für die Weckung und Erhaltung des priesterlichen Nachwuchses.

An dieser Stelle mag ein besonderes Wort über Sport und Jugendbewegung Platz finden. Es ist keine Frage, daß die Auswüchse der Jugendbewegung, wie sie sich namentlich in übertriebener Sport- und Körperpflege äußern, für die Entwicklung des theologischen Berufes ein starkes Hindernis bilden. Der Jugendliche wird dadurch zu sehr auf das Körperlich-Materielle hingelenkt, gewinnt eine zu hohe Vorstellung von körperlichen Leistungen, während der Sinn für das Ideale und Seelische dadurch beeinträchtigt wird. Mit der steigenden Außenkultur verarmt gewöhnlich die Innenkultur und die Pflege des religiösen Lebens. Gewiß ist der Sport an sich gerade in den Entwicklungsjahren ein gutes Gegengewicht gegen das Überwuchern des Sexualtriebes und ein Schutz für die sittliche Reinheit. Darum darf und soll er, soweit er sich in vernünftigen Grenzen hält, auch von geistlicher Seite begrüßt und unterstützt werden. — Ähnliches gilt von der modernen Jugendbewegung, die besonders unter den Gymnasiasten aller Anstalten einen breiten Boden gefunden hat. Sie ist da und hat ganz zweifellos auch ihr Gutes. Aber nötig ist, daß die Jugendbewegung nicht ausschließlich den Jugendlichen selbst überlassen bleibe, son-

dern daß Pfarrgeistliche, Religionslehrer und Ordenspriester sich ihrer annehmen und sie in die rechten Bahnen lenken. Durch den engen und persönlichen Konnex, der sich auf diese Weise zwischen der Jugend und ihren berufenen Führern ganz von selbst anbahnt, wird Gelegenheit geschaffen, drückende Fragen und Zweifel in den jugendlichen Herzen zu lösen sowie, was noch wichtiger ist, ideale Begeisterung in ihnen zu wecken. Es kommt nicht von ungefähr, daß überall dort, wo z. B. blühende Ortsgruppen von Neu-Deutschland bestehen, auch viele Theologenberufe aufsprießen. Diese erfreuliche Tatsache wird durch die Erfahrung der letzten Jahre bestätigt.

Ist nun einmal in einem jungen Menschen der gottgegebene Priesterberuf erkannt, so werden beide, Religionslehrer wie Heimatseelsorger, es als ihre besondere Aufgabe ansehen müssen, das *germen vocationis*, um mit dem Kodex zu reden, zu hüten und zu pflegen, der eine während der Schulzeit, der andere hauptsächlich in den Ferien¹³. Hut und Pflege bedarf die zarte Pflanze schon, sie kann nicht jedem Lufthauch und Sturm ausgesetzt werden. Der Raum erlaubt es nicht, auf einzelnes einzugehen. Aber eines kann doch eben im Vorübergehen erwähnt werden: das ist der persönliche Verkehr mit dem heranwachsenden Kandidaten. Gelegenheit dazu wird sowohl der Religionslehrer als auch der Geistliche der Heimatgemeinde finden. Daß ein solcher Verkehr zwar liebevoll und freundschaftlich sein muß und darf, daß aber im Interesse des jungen Mannes selbst eine entsprechende Distanz beobachtet werden muß, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Zuweitgehende Vertraulichkeit und zu enge Freundschaft ist nicht immer von Segen gewesen.

4. Noch ein letztes gehört hierhin. Mit priesterlicher Freude wird der Seelsorger daheim beobachten und verfolgen, wie der Sohn seiner Gemeinde, in dem er einen geistlichen Mitbruder erhofft, heranwächst und seinem Ziele näherkommt; Freude erfüllt sein Auge und sein Herz, wenn er an die spätere Primizfeier denkt, die ein Fest für die ganze Gemeinde werden soll. Aber nun kommt es anders, nun kommt die Enttäuschung. Der junge Kandidat hat seinen Priesterberuf aufgegeben, er kommt mit der Erklärung oder schreibt nach Hause, daß er sich anders entschlossen habe, daß er zur Erkenntnis gelangt sei, für das Priestertum nicht bestimmt und berufen zu sein. Das ist dann in vielen Fällen eine große schmerzliche Überraschung nicht bloß für ein frommes Elternhaus, sondern auch für den treuen Seelsorger, der sich so viele Mühe um den jungen Mann gegeben hat. Was nun? Was soll der Seelsorger tun? Es ist wesentlich darauf zu achten, aus welchen Motiven die Aufgabe des Berufs erfolgt ist, besonders wenn der Kandidat bereits das theologische Studium angefangen hatte. Ist es eigene grobe Schuld gewesen, dann ist die Sache, so traurig sie auch sein mag, verhältnismäßig leicht erledigt. Aber wie, wenn das eigene Gewissen,

¹³ Treffende Winke darüber gibt *Georg Lenhart*, *Durch die Apostelschule des Priesterseminars*, Wiesbaden 1924, 47 ff.

wenn die dringende Mahnung des geistlichen Obern, des Seelenführers und Beichtvaters dem jungen Manne vom Eintritt ins Priestertum abgeraten haben, wenn solch einer dann, wie es oft genug erlebt wird, mit wundem Herzen und Tränen in den Augen Abschied nimmt von einem Ideal, das ihm seit der Kindheit leuchtend vor Augen geschwebt hat, das für ihn aber unerreichbar ist: was dann? Soll dann der Geistliche seine Hand zurückziehen und den jungen Menschen gehen lassen? Ganz sicher würde das einer weitblickenden und selbstlosen Seelsorge nicht entsprechen. Manchmal mag es so sein, daß ein junger Mann in solcher Krisis oder auch nach Überwindung derselben sich selbst von seinem heimatlichen Seelsorger zurückhält und sich in scheuer Furcht seinem Einfluß entzieht. Wo es aber nur eben möglich ist, sollte der Seelsorger der Heimat, ganz besonders auch auf dem Lande, sich eines solchen Pfarrkindes nach wie vor mit warmer Liebe und Sorge annehmen, vor allem auch mit seelischem Verständnis. Handgreifliche Beispiele aus der Erfahrung lehren, daß aus ehemaligen Theologen, die sich einem andern akademischen Berufe zugewandt haben, treu-katholische Familienväter und tüchtige, führende Männer im öffentlichen Leben erwachsen sind.

Krisen im Priesterberuf bedeuten indes oft eine große religiöse und moralische Gefahr für den Betroffenen. Es kommt vor, nicht immer ist es so, daß nach Aufgabe des Priesterberufes langsam ein gefährliches Abgleiten auf der Bahn der bisherigen religiösen Lebensführung eintritt und mit dem Berufsideal zugleich ein gut Stück moralischer Energie und Schwungkraft verloren geht. Wo in solchen Fällen die seelsorgliche Betreuung überhaupt noch möglich bleibt, sollte man sie nicht leicht aus der Hand lassen. Ob freilich der Seelsorger, der den früheren Theologen, sei es mit eigenen, sei es mit fremden Mitteln, auch finanziell unterstützt hat, auch zu einem andern, weltlichen Beruf die gleiche Unterstützung weiter leisten soll, wird von der Lage des Einzelfalles abhängen und kann kaum generell entschieden werden. Immerhin würde es in vielen Fällen sehr zu wünschen sein und nicht nur dem Wohle des einzelnen, sondern zugleich auch dem Nutzen der Gesamtheit dienen, wenn der vielleicht hochbegabte und sittlich ernste junge Mann, der nach reiflicher Überlegung einen andern akademischen Beruf ergriffen hat, gerade auf geistlicher Seite außer wohlwollendem Verständnis auch weitere materielle Hilfe fände. In andern Fällen freilich mag ein solches Entgegenkommen weniger oder gar nicht am Platze sein.

IV. Theologenberufe und Realanstalten.

In Anknüpfung an bereits früher Gesagtes mag noch ein eigenes Wort zu der Frage gesagt sein: Wie soll man sich kirchlicherseits zu den Theologenberufen stellen, die von den Realschulen kommen? Es muß von vornherein bemerkt werden, daß wir hier vor einer Frage stehen, über die eine letzte und bindende Entscheidung heute jedenfalls noch nicht gegeben werden kann, und zwar hauptsächlich darum nicht, weil sich gegenwärtig die Verhältnisse an den

höheren Schulen in Preußen in einem Stadium lebhafter Entwicklung, um nicht zu sagen der Krise befinden. Gerade durch die eben herausgekommenen neuen Richtlinien des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung über die „Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens“ (Berlin 1924) ist eine weitgehende Umgestaltung der höheren Schulen bedingt, deren Auswirkung vor der Hand nicht abzusehen ist¹⁴. Darum dürfte sich für die Kirchenbehörden, soweit sie mit Rücksicht auf die Vorbildung der künftigen Theologen an diesen Dingen überhaupt ein Interesse haben, eine abwartende Stellungnahme am ehesten empfehlen.

Wie unklar vorläufig die Sachlage ist, ersieht man aus der Tatsache, daß es seit einigen Jahren in Preußen vier ganz verschiedene Arten von höheren Schulen gibt, auf denen das Reifezeugnis erworben werden kann, nämlich das alte humanistische oder altsprachliche Gymnasium, das Real- oder neusprachliche Gymnasium, die Oberrealschule oder das mathematisch-naturwissenschaftliche Gymnasium, zuletzt die Deutsche Oberrealschule oder das Deutsche Gymnasium. Während noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts das humanistische Gymnasium das Feld allein beherrschte, sind ihm im Laufe der folgenden Jahrzehnte vor allem in Preußen in den überall neugegründeten Realanstalten gewaltige Konkurrenten entstanden. Nicht zuletzt infolge der immer mehr aufblühenden Naturwissenschaften, der steigenden Technik und Volkswirtschaft büßte das frühere humanistische Bildungsideal sehr stark an Anziehungskraft ein, und der Zug zur Realbildung machte unausgesetzt größere Fortschritte. Augenblicklich stehen wir auch hier mitten in einem fortschreitenden Umformungsprozeß, dessen Ausgang zwar nicht mit Bestimmtheit abzusehen ist, von dem man aber wohl mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen muß, daß er zugunsten der realen Bildung ausschlagen wird¹⁵. Tatsächlich glauben einsichtige Männer heute schon, daß das eigentliche humanistische Gymnasium je länger desto mehr in seiner Existenz bedroht ist und sich vielfach nur dadurch noch halten kann, daß es sich unter immer stärkerem Verzicht auf seinen ursprünglichen Charakter nach der realen Seite hin zwar langsam, aber stets fortschreitend umgestaltet.

In steigendem Maße verlassen auch die Katholiken das humanistische Gymnasium, um sich den neueren Bildungsanstalten mit allem Eifer zuzuwenden, so zwar, daß die Gesamtzahl der katholischen Schüler in Preußen wie in Deutschland die Stärke des katholischen Volksteils überhaupt prozentual übersteigt.

¹⁴ Vgl. dazu den kurz, aber gut orientierenden Aufsatz von *G. Söhngen*, Die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens und die Philosophie, in *Zeitschr. f. d. kath. Religionsunterricht*, 1924, Nr. 2; ferner die beiden Artikel von *Jos. Hünermann*, Über den Charakter der höheren Schule, in *Köln. Volksztg.* Nr. 732 v. 3. Okt. 1925, und: Universität und höhere Schule, ebda. Nr. 811 v. 1. Nov. 1925.

¹⁵ So u. a. *Friedrich Paulsen*, Geschichte des gelehrten Unterrichts, II³, Berlin u. Leipzig 1921, 637 ff., 649 ff. Die Entwicklung seit 1921 hat Paulsen durchaus recht gegeben.

Mit Rücksicht darauf, daß diese ganze Entwicklung für den theologischen Nachwuchs nicht ohne große Bedeutung ist, mögen wieder einige Zahlen zur Illustration der Sachlage herangezogen werden.

Bereits im Jahre 1921 besuchte in Gesamtpreußen nahezu die Hälfte aller katholischen Schüler die Realanstalten, so daß man heute wohl sagen kann, daß die Hälfte sicher erreicht, wenn nicht schon überschritten ist. Etwas günstiger für die humanistische Bildungsrichtung liegen die Zahlenverhältnisse hinsichtlich der Abiturienten der fraglichen Anstalten. Von sämtlichen katholischen Abiturienten der Rheinprovinz mit Einschluß Hohenzollerns entfielen nämlich im Jahre 1921

auf das humanistische Gymnasium	66,4%,
auf das Realgymnasium	20,4%,
auf die Oberrealschule	13,2%.

Was das Verhältnis der angehenden Theologiestudierenden zu den jedesmaligen höheren Schulen betrifft, so kamen in demselben Landesteile (Rheinprovinz mit Hohenzollern) in demselben Jahre 1921 von den katholischen Theologen

auf das humanistische Gymnasium	91,2%,
auf das Realgymnasium	6,3%,
auf die Oberrealschule	2,5%.

Während also das humanistische Gymnasium mit über 90% an der Gestellung des theologischen Nachwuchses beteiligt war, lieferten die Realanstalten relativ sehr wenig Theologenberufe. Diese Tatsache gibt zum Nachdenken Anlaß. Wie die Schulverhältnisse in Deutschland, wo es keine Tridentinischen Kleinseminare gibt und der geistliche Nachwuchs auf den öffentlichen Schulen vorgebildet wird, nun einmal liegen, ist es sicher kein erfreulicher Zustand, daß aus der einen Hälfte der katholischen Schüler nur eine verschwindende Anzahl von Theologenberufen hervorgeht. Es wirft sich von selbst, namentlich aber auch angesichts des drohenden Priestermangels, die Frage auf, ob man kirchlicherseits diese Dinge auf sich beruhen lassen soll, oder ob es nicht angezeigt sei, ihnen besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Grundsätzlich wird nach wie vor daran festgehalten werden müssen, daß für das Studium der christlichen Philosophie und der Theologie die humanistische Vorbildung unstreitig vor der realen den Vorzug verdient. Ja, es muß ohne weiteres zugegeben werden, daß die Kenntnis der klassischen Sprachen, in erster Linie der lateinischen, für den Theologen nicht zu entbehren ist. Es muß auch anerkannt werden, daß das alte humanistische Gymnasium in der Vermittlung der lateinischen wie griechischen Sprachkenntnisse Hervorragendes geleistet hat. Leider aber muß auf Grund der letzten Reformen billigerweise daran gezweifelt werden, ob das neue humanistische Gymnasium die gleichen Leistungen wird aufweisen können. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß die philosophisch-theologische Akademie in Paderborn jetzt schon die

Lateinkenntnisse der angehenden Theologen für nicht ausreichend hält und daher einen zweisemestrigen Ergänzungskursus eingerichtet hat¹⁶.

Aber etwas anderes ist noch ernster zu beherzigen. Bei dem ständigen Rückgang der humanistischen Gymnasien selbst und der auf ihnen in Zukunft zu vermittelnden Ausbildung in den alten Sprachen sowie dem unaufhaltsamen Vordringen der Realbildung erscheint es einmal mehr als zweifelhaft, ob die Kirche in Deutschland, vor allem in Preußen, sich noch lange für die Gewinnung des geistlichen Nachwuchses wie bisher fast ausschließlich auf das humanistische Gymnasium beschränken kann. Sodann darf auch ernsthaft in Erwägung gezogen werden, ob es im Interesse der Kirche sowie der religiösen Erziehung und Leitung des Volkes, wozu hier auch die Gebildeten gerechnet werden, gelegen ist, daß die Hälfte der katholischen Schüler, die, wie oben dargetan, die realen Anstalten besucht, nahezu gänzlich bei der geistlichen Rekrutierung in Wegfall kommt. Die vorhin erwähnten zehn Prozent haben nicht viel zu bedeuten. Wo die Gründe für diese Erscheinung zu suchen sind, ob in den erschwerenden Bedingungen (Nachprüfung in Latein, Griechisch, Hebräisch) oder in dem ganzen Geist der realen Bildung oder sonstwo, mag hier dahingestellt sein, obschon diese Frage an sich einer besonderen Untersuchung wohl würdig wäre. Man hört hie und da von Religionslehrern an Realanstalten, daß von dorthier bedeutend mehr Theologenberufe zu erwarten seien, wenn nicht die lästigen Nachprüfungen allzusehr abschreckten, und daß es dringend zu wünschen wäre, daß in dieser Hinsicht Erleichterungen einträten. In der Tat sollte man glauben, daß es an der Zeit wäre, nach Mitteln und Wegen zu suchen, den Nachwuchs gerade für den Weltklerus aus allen Schichten der katholischen Schüler und Abiturienten zu gewinnen. Hinzukommt, daß auch das neue Kirchenrecht (vgl. can. 1364, n. 2 und 3) für das Studium der Theologie und den Eintritt in den geistlichen Stand unter besonderer Betonung der Ausbildung in der lateinischen und der Muttersprache nur eine solche Allgemeinbildung verlangt, wie sie in dem einzelnen Lande üblich ist. Eine Allgemeinbildung gewähren in Deutschland neben dem humanistischen Gymnasium jedenfalls auch das Realgymnasium und die Oberrealschule, wozu in Preußen noch das neuerdings ins Leben gerufene sogenannte Deutsche Gymnasium zu rechnen sein wird.

Über dieses letztere Gymnasium hier noch ein besonderes Wort. Nach Anweisung der Regierung sollen die Deutschen Gymnasien in erster Linie in ländlichen Bezirken, und zwar an Stelle der eingegangenen alten Lehrerseminare errichtet werden und den besonderen Zweck verfolgen, gerade der Jugend auf dem Lande bessere Gelegenheit zu höheren Studien zu verschaffen, ein Bestreben, das an sich ohne Zweifel Anerkennung verdient. Allein es ist zu beachten, daß auch diese neuen Anstalten ihrer geplanten Struktur nach ganz entschieden dem realen, nicht dem humanistischen Bildungsideal zuneigen. Ihr ausgesprochenes Ziel soll sein die besondere Pflege der deutschen Kultur. Die eigentümliche

¹⁶ Köln. Volksztg. v. 29. August 1925.

Folge dieser neuen Bestrebungen dürfte sich darin zeigen, daß die studierende Landjugend den neuen Schulen zuströmt, und daß die früheren humanistisch orientierten Rektoratschulen auf dem Lande noch mehr als bisher in Bedrängnis geraten, wenn nicht gar vollends eingehen müssen — zum großen Schaden für den geistlichen Nachwuchs.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist die reale Einstellung gerade des Deutschen Gymnasiums tief zu bedauern. Für die Kirche würde es nachgerade ein ungesunder und unhaltbarer Zustand sein, wenn die Schüler dieses Gymnasiums, die in der Hauptsache vom Lande herkommen werden, zu allen andern akademischen Berufen vorbereitet würden und die katholische Theologie allein leer ausginge. Gerade auf den physisch und seelisch gesunden Zuwachs vom Lande kann der geistliche Stand nicht wohl verzichten. Daher sollte die Kirche nachdrücklich dahin trachten, daß mit Rücksicht auf die Theologie den Schülern des Deutschen Gymnasiums ausreichende Gelegenheit zu humanistischer Vorbildung (Latein und Griechisch) geboten würde, und sie dürfte wohl in diesem Bestreben auf ein billiges Entgegenkommen seitens des Staates rechnen können. Für die Auffüllung des geistlichen Standes ist die gläubige Landbevölkerung der Kirche namentlich in früheren Zeiten stets eine wertvolle Stütze und eine segensreiche Quelle gewesen, wenn freilich diese Quelle augenblicklich auch nicht mehr so reichlich fließt wie ehemals. Aber gerade mit Rücksicht auf letzteren Umstand müßte alles vermieden werden, was diese Quelle zum gänzlichen Versiegen bringen könnte.

Indes alles dies und vieles andere, was sich auf die Realanstalten im allgemeinen bezieht, sind vorläufig nur theoretische Gedanken und Wünsche, deren Erfüllung vielleicht noch in weiter Ferne liegt. Die Not der Verhältnisse aber, die sichtbar werdende Priesternot drängt nach praktischen Maßnahmen, um den Abiturienten der Realanstalten den Zugang zu Theologie und Priestertum zu erleichtern. Es stünde dann wohl zu erwarten, daß der bis jetzt noch magere Zustrom von den Realanstalten sich unter der pflegenden Obhut seeleneifriger Religionslehrer nach und nach verstärken würde. Zwei Vorschläge mögen hier Platz finden:

1. Ein erster Vorschlag, der namentlich von Religionslehrern an den lateinlosen Oberrealschulen vertreten wird, geht dahin, bei den Abiturienten dieser Schulen, die sich der Theologie widmen wollen, auf Hebräisch und Griechisch gänzlich zu verzichten, dagegen auf die Aneignung von ausreichenden Lateinkenntnissen erhöhtes Gewicht zu legen. Der Unterricht im Lateinischen solle womöglich schon während der Schulzeit beginnen und entweder rein privatim oder in fakultativen Kursen auf der Schule selbst erteilt werden. Auf der Universität könne dann die Fortsetzung neben den Vorlesungen stattfinden. Das Maß der Lateinkenntnisse, die jedoch wohl zweifellos über diejenigen eines Abiturienten des Realgymnasiums hinausgehen und sich möglichst denjenigen eines humanistischen Abiturienten nähern müßten, näherhin

zu bestimmen, sei Sache des Bischofs, wie in seine Hand auch die Ergänzungsprüfung darüber zu legen sei. Wenn hier der bischöfliche Charakter der Prüfung betont wird, so kann mit Recht darauf hingewiesen werden, daß der Staat selbst, der die Abiturienten aller höheren Schulen zu den Universitätsstudien zuläßt, an einer besonderen Ergänzungsprüfung für katholische Theologen kein Interesse hat.

Angesichts der bestehenden Verhältnisse klingt dieser Vorschlag radikal. Er hat auch ohne Zweifel seine großen Bedenken, die besonders von seiten der alt- wie neutestamentlichen Exegese erhoben werden müssen; allein ob er so ganz von der Hand zu weisen sein wird, ist eine andere Frage, und ob nicht die leidige Notwendigkeit ungeachtet aller Bedenken einfach dazu zwingen wird, ist eine weitere Frage für sich. Zugunsten des Vorschlags kann angeführt werden, daß die Kirche selbst auf die Kenntnis des Griechischen bei den Geistlichen lange nicht so viel Gewicht legt wie auf das Latein, ganz zu schweigen vom Hebräischen, und daß darum gerade in den romanischen Ländern von den angehenden Theologen bei weitem nicht so viel Griechisch gefordert wird wie bei uns. Man weist auch auf die Tatsache hin, daß es im Mittelalter eine einzigartige Blüteperiode der Theologie ohne Griechisch gegeben habe, und daß selbst ein so genialer Theologe wie der hl. Thomas von Aquin weder des Griechischen noch des Hebräischen mächtig gewesen sei. Bemerkenswert ist endlich, daß das neugegründete Päpstliche Bibelinstitut in Rom zur Aufnahme der dortigen Spezialstudien und zur Erwerbung des sogenannten Bibeldoktors in bezug auf das Griechische nicht mehr als das Verständnis der historischen Schriften von Xenophon voraussetzt¹⁷, also bedeutend weniger verlangt, als das humanistische Gymnasium auch heute noch von seinen Abiturienten fordert. Endlich kann mit Recht daran erinnert werden, daß tatsächlich im praktischen Leben der späteren Geistlichen sowohl das Hebräische wie das Griechische eine ganz untergeordnete und kümmerliche Rolle spielen, im Gegensatz zum Latein, dessen Wert und Nützlichkeit nachher immer mehr gefühlt und anerkannt wird. Überhaupt würde eine Steigerung der Lateinkenntnisse über das humanistische Gymnasium hinaus, namentlich auch hinsichtlich der praktischen Handhabung dieser Sprache, für den späteren Geistlichen nur von allergrößtem Werte sein.

2. Ein zweiter, mehr gemäßigter Vorschlag zielt dahin, die Abiturienten des Realgymnasiums, die über ein bestimmtes, wenn auch bescheidenes Maß von lateinischen Kenntnissen verfügen, ohne weiteres zu den philosophischen und theologischen Studien seitens der kirchlichen Behörde zuzulassen, ihnen aber zur Pflicht zu machen, sich während der zwei oder drei ersten Semester die notwendigsten Kenntnisse sowohl in der griechischen wie in der hebräischen Sprache anzueignen. Eine Verlängerung der an sich schon lang bemessenen akademischen Studienzeit (8 Semester) müßte und könnte dabei vermieden

¹⁷ So in der *Studiorum Ratio* des Instituts, herausgeg. Rom 1924.

werden. Zu dem Zwecke müßten an der Universität bzw. in den Theologenkongvikten eigene Kurse in den genannten Sprachen abgehalten werden, die, wie vorhin erwähnt, mit einem bischöflichen Examen abzuschließen hätten. Im großen und ganzen wird bereits in einzelnen Diözesen, wie z. B. in Köln, nach diesem Modus verfahren.

Dieser zweite Vorschlag, der wohl ohne zu große Schwierigkeiten generell durchzuführen wäre, könnte auch auf die Abiturienten der Oberrealschule Anwendung finden, freilich nur dann, wenn dieselben beim Bezug der Universität wenigstens über die gleichen Lateinkenntnisse verfügten wie die Abiturienten des Realgymnasiums. Allerdings wird es für Oberrealschüler, die sich zur Theologie entschließen wollen, auf ihrer lateinlosen Schule nicht immer leicht sein, sich ein solches Maß von Lateinkenntnissen anzueignen. Rat und Hilfe eines besorgten Religionslehrers könnten vielleicht in solchen Fällen die größten Schwierigkeiten rechtzeitig beseitigen. Es dürfte dann gelingen, daß auch die Abiturienten einer Oberrealschule, ähnlich wie diejenigen vom Realgymnasium, sicherlich, wenn sie eine gute Begabung mitbringen, auf der Universität die erforderliche humanistische Bildung nachholen, ohne Semester zusetzen zu müssen. Auch könnte dann zur Not noch etwas Zeit gefunden werden, für beide Kategorien eine Vertiefung der lateinischen Kenntnisse zu bewirken. Stände jedoch der Abiturient der Oberrealschule ohne jedwede lateinischen, griechischen und hebräischen Vorkenntnisse da, so bleibt, falls entsprechend dem zweiten Vorschlag an der Notwendigkeit dieser drei Sprachen festgehalten wird, praktisch nichts anderes übrig, als daß vor Beginn der Universitätsstudien mindestens ein ganzes Jahr dem intensiven Studium der klassischen Sprachen gewidmet wird. Denn diese Sprachen nebst dem Hebräischen zugleich mit den philosophischen und theologischen Studien an der Universität studieren zu wollen, geht über Zeit und Kraft hinaus¹⁸.

Noch ein anderer Gedanke mehr allgemeiner und seelsorglicher Art mag hierfüglich einfließen. Wenn an dieser Stelle, wie offen ersichtlich ist, einem weitgehenden Entgegenkommen den Realanstalten gegenüber das Wort geredet wird, so ist dafür zwar zunächst, aber doch nicht ausschließlich der Gedanke an drohenden Priestermangel das leitende Motiv gewesen. Mitbestimmend ist aber auch die Erwägung, daß es für die Pflege des religiösen und moralischen Geistes an den Realschulen doch nur von großem Vorteil sein könnte, wenn sich unter den Schülern mehr als bisher auch demnächstige Theologen befänden, die durch

¹⁸ Jos. Hünermann („Was kann geschehen, um dem Priestermangel abzuheffen?“, Köln. Volksztg. v. 13. Dez. 1925, Beilage zu Nr. 923) macht den Vorschlag, die Theologenabiturienten der Realanstalten nach der Reifeprüfung durch pensionierte Studienräte in besonderen Kursen im Lateinischen und Griechischen vor Beginn der theologischen Studien vorzubilden zu lassen. Sicher gut gemeint, aber ob durchführbar? In Frage käme der Vorschlag eigentlich auch nur für die sehr wenigen Abiturienten der Oberrealschule, da die Abiturienten des Realgymnasiums, falls sie über gute Anlagen verfügen, die Nachprüfung im Griechischen ohne Zusetzung eines Semesters zustande bringen.

Charakter und Führung günstig und fördernd auf ihre nähere Umgebung einwirkten. Die wenig glückliche Auffassung, die heute vielfach herrscht, als ob die Realanstalten nur ausnahmsweise auch für die Theologie in Betracht kämen, wodurch ein keimender Priesterberuf nur zu leicht geknickt werden kann, würde damit aus der Welt überhaupt und namentlich aus der Ideenwelt der Schüler verschwinden. —

Um zum Ganzen noch eine kurze Schlußerwägung hinzuzufügen, so kann wohl nach den vorstehenden Darlegungen darüber kein Zweifel mehr obwalten, daß wir Priester selbst in den verschiedensten beruflichen Stellungen es sind, auf die es bei der Weckung und Förderung der Theologenberufe vornehmlich ankommt. Der Heilige Geist wirkt dabei wie auch sonst überall als *causa prima*, wir aber sind die *causae secundae*, die in Kraft der Erstursache wirken sollen. In der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung bedient Gott sich der sekundären Wirkursachen, nicht zuletzt auch bei der Berufung der Diener seiner Altäre. An dem wichtigen Werke der Berufsweckung aktiv mitzuarbeiten, erscheint als Pflicht und Ehrensache eines jeden echten Priesters. Der Priester, der infolge des Zölibats keine leibliche Nachkommenschaft hinterläßt, wird es um so mehr als natürliche Freude und persönliches Bedürfnis empfinden, der Kirche und dem Priestertum einen geistlichen Sohn zu schenken. Mit innerer Genugtuung und seelischer Befriedigung mag er dann das Wort des alten Römers auf sich anwenden: *Non omnis moriar*¹⁹.

¹⁹ Horaz, Oden III, 30, 6.

Wandlungen der Dorfkultur und Dorfreligion.

Von Prof. Dr. Wilhelm Schwer, Bonn.

Soweit unser Blick in die Vergangenheit zurückreicht, stehen sich Stadt und Land als zwei voneinander geschiedene Bereiche menschlichen Lebens und Schaffens gegenüber. Ja das, was wir „Geschichte“ nennen, begann erst mit dem Entstehen der ersten Städte. „Weltgeschichte ist die Geschichte des Stadtmenschen. Völker, Staaten, Politik und Religion, alle Künste, alle Wissenschaften beruhen auf einem Urphänomen menschlichen Daseins: der Stadt¹.“ Zwar meinte ein altes Wort: „burger und bur zweiet nichts denn zaun und mur.“ Aber in Wahrheit trennte beide von Anfang an weit mehr als Wall und Graben, die sie äußerlich gegeneinander abschlossen. Städter sein hieß nicht nur anders wohnen als der Bauer draußen im Lande und anders wirtschaften, sondern auch anders leben, anders denken und anders sein. Im gleichen Volke bildeten sich hier im Verlaufe der Jahrhunderte zwei Menschentypen heraus, verschieden bis in die tiefste Seele hinein, und die Geschichte, die sie oft genug feindlich einander gegenüberstellte, tat das Ihrige dazu, diese Gegensätzlichkeit hüben und drüben auch immer klarer ins Bewußtsein zu erheben. Der Städter wußte, daß er Städter war, und ließ den Bauern seine Überlegenheit fühlen; in einer bis weit ins Mittelalter hinaufreichenden, im 16. und 17. Jahrhundert immer stärker anschwellenden herzlosen Spottliteratur, in Reimen und Liedern, Fastnachtsspielen und Schwänken muß er immer wieder den Betrogenen, den Tölpel, den Rüpel spielen². Aber der Bauer wußte auch, daß er Bauer war, trug es halb resigniert, halb verbissen und suchte sich, wo er konnte, durch seine angeborene Bauernschläue, gelegentlich aber auch einmal durch blutige Gewalttätigkeit für die erlittene Unbill zu rächen. Wie manchem Menschenantlitz die Spuren schwerer Leiden und Entbehrungen unverlierbar sich aufprägen, so haben auch in die Bauernseele Jahrhunderte der Vergewaltigung und Bedrückung in den Zeiten der Leibeigenschaft, endloser Kriege und landesherrlicher Willkür einen Zug mißtrauischer Verschlossenheit eingegraben, der heute noch nicht ganz verwischt ist.

Erst im letztvergangenen Jahrhundert — in beschleunigtem Zeitmaß etwa seit 1850 — hat vor unseren Augen eine Entwicklung eingesetzt, deren letztes Ende anscheinend die Überwindung und Beseitigung dieser in einer tausendjährigen Vergangenheit gewordenen und befestigten Trennung von Stadt und Land sein wird. Mit den alten Stadtmauern fielen auch die Grenzwälle, die sich bis dahin unsichtbar zwischen diesen beiden Kulturbereichen hinstreckten. Die Stadt und die Stadtkultur erlangte ein Übergewicht, dem gegenüber Land und Dorf selbst die letzten Reste ihrer lange bewahrten Eigenart und Selbständigkeit

¹ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. 2. Bd. München^{16–30}, 1922, 106.

² Joseph Weigert, *Das Dorf entlang*. Freiburg 2—3, 1919, 351 ff.

nicht mehr allzu lange werden behaupten können. Nach zwei Richtungen hin wirkt sich, von der Stadt aus gesehen, diese „Verstadtlichung“ des Landes aus: zentripetal und zentrifugal.

Zentripetal, aufsaugend. Das Ergebnis dieses Agglomerationsprozesses steht vor uns in der Vermehrung und dem Anwachsen der Großstädte, die sich, nachdem ihre eigne Fruchtbarkeit zur Neige gegangen ist, heute fast nur noch auf Kosten des Landes erhalten und vergrößern, von dem sie jährlich neue Opfer an jungen, unverbrauchten Menschenleben fordern³. Nach der Katastrophe, die seit 1914 über Europa hereingebrochen ist, konnte man vorübergehend einen Stillstand dieser Bewegung feststellen. Aber die leise Hoffnung, daß auch hier nun vielleicht eine Periode der Rückbildung, eines Zurückströmens der Bevölkerung aus den hungernden Städten anheben werde, ist durch die im Sommer 1925 veröffentlichten vorläufigen Ergebnisse der letzten deutschen Volkszählung grausam zerstört worden. Selbst 1919—1925, also in den Jahren der schlimmsten Not, sind auch im besetzten Gebiete die Großstädte durchschnittlich abermals um ein Zehntel gewachsen — aller Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot zum Trotz!

Aber die Stadt schlingt nicht nur das umliegende Land gefräßig in sich hinein, sondern sie wächst auch, in zentrifugaler Ausstrahlung, sichtbar und unsichtbar in das umgebende Land hinaus. Wo man hinschaut, „beginnen die alten gewachsenen Städte mit ihrem gotischen Kern aus Dom, Rathaus und spitzgiebligen Gassen, um deren Türme und Tore die Barockzeit einen Ring von geistigeren, helleren Patrizierhäusern, Palästen und Hallenkirchen gelegt hatte, nach allen Seiten in formloser Masse überzuquellen, mit Haufen von Mietskasernen und Zweckbauten sich in das verödete Land hineinzufressen . . .“⁴ Die modernen Verkehrsmittel überwinden den Raum; immer weiter dringen die Vorortbahnen in die Landschaft hinein und machen selbst kleinere Städte der Großstadt tributpflichtig; immer weiter schiebt sich den Gleisen entlang die Industrie vor. Wie wenn ein Deich gebrochen ist und die Wasser auf tausend Wegen ihren Weg zu Tal suchen, so strömt heute städtische Kultur und Unkultur, städtische Art und Unart unaufhaltsam bis in die entlegensten Dorfwinkel hinein — unerhörte Massenhaftigkeit verbunden mit ebenso unerhörter Beweglichkeit⁵ sichern ihr überall einen leichten Sieg. Das Land wird von der Stadt verschlungen.

Wie sollen wir uns dieses Geschehen deuten? Steht es als eine rätselhafte Einzelercheinung für sich allein, oder dürfen wir versuchen, in ihm die Auswirkungen eines jener großen Gesetze zu erkennen, die sich, soweit wir zurückzuschauen vermögen, im Völker- und Menschheitsleben erfüllen? Und wohin wird

³ Über den eigenartigen Altersaufbau der Großstadt vgl. *Georg v. Mayr*, Die Bevölkerung der Großstädte, in: *Jahrbuch der Gehe-Stiftung*, 9. Bd. Dresden 1903. 73 ff.

⁴ *Spengler*, a. a. O., 118.

⁵ *Werner Sombart*, Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert. Berlin 1913. 3, 397.

die Entwicklung gehen, wo wird sie enden? Das sind Fragen, die heute sehr vernehmlich auch bei der Seelsorge, der Landseelsorge vor allem, ans Tor klopfen. Denn auch sie fühlt den Boden wanken, der ihre Arbeit seit Menschen- gedenken trug, und bevor der Zeiger der Zeitenuhr um weitere 50—100 Jahre vorgerückt ist, wird sie nicht nur vor neuen Verhältnissen, sondern auch vor neuen Menschen stehen.

I.

Nach einer langen, wechselvollen Geschichte ist auch heute noch der Begriff der „Kultur“ nach Inhalt und Begrenzung stark umstritten. Aber wie vielfältig er sich auch gewandelt haben mag, seitdem aus dem gemeinsamen „colere“ „cultus“ und „cultura“ hervorwuchsen und dann in jüngerer Zeit von der cultura wiederum die „civilisatio“ sich absonderte⁶: an allen diesen Bildungen ist doch eine mehr oder minder wahrnehmbare Gegensätzlichkeit zu dem korre- laten Begriffe der „natura“ haften geblieben. Im allgemeinsten Sinne ist „Kultur“ auch heute noch „jede Betätigung, die einen ursprünglichen Befund (die „Natur“ eines Dinges) ändert, indem sie ihn nach Ideen gestaltet⁷.“ Trotz aller Wandlungen schließt ihr Begriff stets die Vorstellung einer irgendwie ge- arteten Herrschaft des Menschen über die Natur ein.

Gehen wir von dieser Gegenüberstellung Natur — Kultur aus — die aller- dings erst dann zum schroffsten Gegensatz wird, wenn Kultur vollends zur bloßen „Zivilisation“ vereinseitigt und veräußerlicht ist —, so dürfen wohl zwei Tat- sachen als feststehend gelten. Die erste: Die Entwicklungsgeschichte der Menschheit ist, als Ganzes gesehen, ein Aufstieg aus einem der Natur näher- liegenden Zustande zu immer höher gesteigerter und verfeinerter Kultur. Gewiß hat es hier an Irrwegen und Umwegen, an Stillständen, Rückschritten und Zu- sammenbrüchen nicht gefehlt, auf manchen steilen Anstieg ist ein um so jächerer Absturz gefolgt. Aber was ein Kulturvolk irgendeinmal errungen hat, ist doch nie wieder ganz verloren gegangen. Die Tangente, über die Kämme der Wellen- berge gelegt, zwischen denen tiefe Wellentäler liegen, weist nach oben, und in gewaltigen Spiralen arbeitet sich die Straße, über die seit Jahrtausenden die Völker dahinziehen, zur Höhe empor⁸. Doch dieser Aufstieg, dessen Anfang und Ende die Worte Natur und Kultur bezeichnen, — das ist die zweite Tatsache — vollzog und vollzieht sich nicht für die gesamte Menschheit gleichzeitig und gleichmäßig, sondern stets sind einzelne Völker zeitweilig über die umwohnen- den hinausgewachsen und alsdann zu Kulturträgern und Kulturspendern auch für andere Völker geworden. Schon in der Patriarchengeschichte der Bibel scheint dieses Gesetz des Kulturfortschrittes tiefsinnig angedeutet zu sein: im Segen und Fluch Noes (Gn 9, 25—27) und im Segensspruch Isaaks über Jakob und Esau

⁶ Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*. 10. Bd. Leipzig 1920. 3 ff.

⁷ Franz Sawicki, *Geschichtsphilosophie*. München² 1922. 114.

⁸ J. von Görres, *Europa und die Revolution*. Stuttgart 1821. 106.

(Gn 27, 27 ff., 39 ff.). Von Osten nach Westen hin ist seither dieser Kulturberuf von Volk zu Volk über die ganze Erde hingewandert, und das Gesetz, dem diese Entwicklung gehorcht, ist heute noch in Kraft.

So betrachtet stellt sich die Geschichte der Kultur als ein unaufhörliches Gegenspiel, als Differenzierung und Ausgleich von Kulturvölkern dar, die zeitweise schneller vorangeschritten und höher emporgestiegen sind, und Naturvölkern, die um Jahrhunderte hinter jenen zurück und der Natur näher blieben. Ich weiß, die neuere Völkerkunde vermeidet auch diese beiden Ausdrücke. Sie macht dagegen nicht mit Unrecht geltend, daß es kein „Naturvolk“ gebe ohne jeglichen Anteil an der Kultur, und kein „Kulturvolk“, das jegliche Verbindung mit der Natur verloren hätte. Sie spricht daher statt von „Naturvölkern“ — der Ausdruck scheint auf *Herder* zurückzugehen — lieber von Primitiven, die nur einen geringen Grad von Kultur besitzen⁹. Und doch bestehen beide Bezeichnungen gewiß in dem Sinne auch heute noch zu recht, daß jeweils das Naturvolk in seinem leiblichen und seelischen Sein der Natur näher steht, in ihr geheimnisvolles Leben und Weben — selbst ein Naturwesen — tiefer hineingetaucht ist, während das Kulturvolk immer weiter von ihr abrückt, sich aus ihren Verstrickungen freizumachen und zur Herrschaft über sie aufzusteigen im Begriffe ist. So auch neuestens *Alois Dempf*: „Die Entwicklung des Menschen vom vitalen Wesenswillen zur bewußten Zwecksetzung ... wird das eine große Thema der Geschichte sein, das aber nicht nur einmal, sondern immer wieder mit dem Beginn der vollen Wesensentfaltung von Menschheitsgruppen oder mit dem Eintritt junger Menschen in die schon bestehende Kultur sich wiederholen wird¹⁰.“

Es gilt nun zunächst eben diese Wandlungen, denen ein Naturvolk unter dem Einfluß einströmender Kultur unterliegt, festzustellen und festzuhalten.

1. Naturvölker stehen unter einem ihr ganzes Wesen bis in die Tiefe durchdringenden Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Natur, der Abhängigkeit von der Natur. Sie leben in ihr, mit ihr, von ihr. Sie sind ihr ganz nahe in ihrem physischen Leben: täglich müssen sie gegen ihre Unbilden kämpfen, täglich mit ihnen um ihren Lebensunterhalt ringen. Heute schenkt ihnen die Natur alles zum Dasein Notwendige in unerschöpflicher Freigebigkeit; morgen erleben sie es, daß ihre gewaltigen Kräfte wieder zerstören, was Menschenkunst mit unendlicher Mühsal aufgebaut hatte. Die Frucht langer Arbeit ist in einem Augenblick dahin — und sie stehen ohnmächtig daneben. Darum fühlen sie sich ganz in das große Naturgeschehen verflochten, sind ein Stück von ihr. Die Ordnung der Natur, der Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Frühjahr und Herbst ist auch ihre Ordnung — eine unwandelbar stetige, in ewigem Kreislauf sich wiederholende. Sie gibt dem ganzen Leben und Arbeiten einen gleichförmigen Rhythmus, gegen dessen ehernen Takt keine menschliche Ungeduld

⁹ *Wundt*, a. a. O., 7. Bd., 1. Teil. Leipzig 1917. 117 ff.

¹⁰ *Alois Dempf*, *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft*. Halle 1924. 10.

etwas vermag. Ein Tag wie der andere, ein Jahr wie das andere — endloses Vergehen, endlose Wiederkehr. Darum ist das Naturvolk geschichtslos; erst die Kultur lehrt Zusammenhänge sehen und festhalten, die über diesen enggeschlossenen Ring hinausgreifen. Solche Naturgebundenheit gibt der ganzen seelischen Haltung einen passiven Zug, eine stark fatalistische Beimischung, die sich auch auf die religiösen Vorstellungen überträgt. Das Wesen der Gottheit wird in erster Linie dynamisch, erst in zweiter ethisch gefaßt¹¹. Als unsichtbare und unwiderstehliche, unbegreifliche und unberechenbare Macht walten die Götter über den Menschenkindern, wie Goethes Parzenlied es ausspricht:

Es fürchte die Götter das Menschengeschlecht,
Sie halten die Herrschaft in ewigen Händen
Und können sie brauchen, wie's ihnen gefällt. —

Und nun beginnt, meist durch die Berührung mit weiter fortgeschrittenen Völkern, die Kultur in ein solches Naturvolk einzuströmen. Die enge Verbindung mit der Natur lockert und löst sich langsam. Kultur erhebt den Menschen über die Natur, befreit ihn aus der Abhängigkeit von ihr und lehrt ihn, ihre Kräfte verstehen und gebrauchen. Die Pflanzen und Tiere, der Himmel mit seinen wechselnden Erscheinungen verlieren Seele und menschenähnliche Gestalt, mit denen das mythologische Denken des Naturkindes sie begabt hatte. Die Geister verschwinden, die den Menschen so lange aus jedem Winkel bald freundlich, bald drohend angeblickt; die ihm das mühsame Werk seiner Hände so oft heimtückisch wieder auflösten; deren zorniges Rufen er in Winternächten in den Lüften hörte, und deren höhnisches Lachen ihn unversehens schreckte, wenn er einsam durchs Gebirge ging. Die Kultur gibt ihm Mittel und Werkzeuge in die Hand, um der Natur Herr zu werden. Ihre Launen und Zufälle schrecken ihn nicht mehr wie früher. Ihre Ordnung bindet ihn nicht mehr; er vermag sich seine eigne zu schaffen, die auch die lange Nacht und den endlosen Winter überwindet. Der Lebensraum erweitert sich, die Grenzen der Zeit dehnen sich aus. Das Wirtschaften hängt nicht mehr, wie ehemals, zwischen heute und morgen, Frühling und Herbst, sondern schaut weiter rückwärts und weiter voraus. An die Stelle des Tauschverkehrs, der stets ein Ding unmittelbar neben ein anderes stellte und an ihm abmaß und bewertete, tritt der Geldverkehr, der alles auf eine abstrakte Werteinheit bezieht. Der Fatalismus, aus der Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten geboren, verblaßt. Die Gottesvorstellung wird geläutert und versittlicht. Ein Gott der Macht war es noch gewesen, den Moses erlebte, als er die Herden Jethros in der Wüste weidete: in dem grauvollen Schweigen endloser Tage und Nächte, im Blitz und Donner, der aus schwarzem Gewölk über ihn dahinfuhr, und in den Nebelschwaden, die den Gipfel des Berges Horeb verhüllten; der aus dem feurig glühenden und züngelnden Dornbusch hervor zu ihm redete und ihn die Schuhe ausziehen hieß. Aber der Gott der zehn Tafeln

¹¹ Alfred Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*. Leipzig 1896. 143 ff.

ist bereits der Gott der sittlichen Normen und des sittlichen Willens, ewiger Weisheit und Gerechtigkeit.

2. Damit ist bereits eine weitere Umwandlung angedeutet, die mit einströmender Kultur tief in der Seele des Naturkindes vor sich geht und ihre geistige Struktur von Grund auf ändert. Beim Naturvolke liegt, wie beim jugendlichen Menschen, der Schwerpunkt des geistigen Lebens noch an der Peripherie. Überall haftet das Denken am konkret Gegebenen, Greifbaren. Selbst das Geistige wird in materieller Gestalt gedacht, und statt der abstrakten Begriffe beherrschen den Denkvorgang die am Sinnfälligen gebildeten, in festen Assoziationen verknüpften Vorstellungen, deren ursprüngliche Frische wiederum in der Einfachheit, Anschaulichkeit und Plastik der Sprache sich spiegelt. Die seelische Gesamthaltung ist überwiegend passiv, rezeptiv; die Produktivität geistigen Verarbeitens kommt über schwache Ansätze kaum hinaus. Im Willensleben stehen voran die unwillkürlichen, unreflektierten Regungen des Begehungsvermögens, die Triebe. Auch dieser triebhafte Wille ist naturgebunden und darum dumpf und enge. Aber gerade diese seine Verwurzelung im Naturboden der sinnlich-seelischen Veranlagung verleiht ihm auch im Guten wie im Schlimmen eine Leidenschaftlichkeit und Kraft, wie sie der auf Einsichten und Überlegungen beruhende geistige Wille nur selten aufbringt¹². Aus diesem Holze sind die Kraft- und Willensmenschen geschnitzt, die nicht nur durch die Sagenwelt einer nebelhaften Vergangenheit, sondern auch durch das frühe Mittelalter noch hindurchschreiten, ja selbst in die Shakespeareschen Dramen mit ihrer dämonischen Wildheit noch hineinragen. Es hat bei unseren Vorfahren der eisernen Zucht der kirchlichen Bußdisziplin bedurft, diesen Triebwillen zu zähmen; aber er war, gebändigt und auf ein höheres Ziel hingerichtet, auch zu außerordentlichen Leistungen befähigt.

Auch in diese innere Welt dringt nun die Kultur hinein und nagt die Wurzeln an, die bislang Denken und Wollen noch mit dem natürlichen Mutterboden verbanden. Der Schwerpunkt des geistigen Lebens wandert langsam von den Außenbezirken ins Innere hinein. Die Vorstellungen verlieren an Körper und Farbe, werden blasser, unkräftiger, schemenhafter. Losgelöst aus der zeitlichen und räumlichen Verknüpfung, in die sie bisher hineingebunden waren, werden sie jetzt logischen Gesetzen untergeordnet. Die „ratio“ gewinnt bei zunehmender Aktivität des geistigen Lebens die Oberhand: der Prozeß der Rationalisierung beginnt, der alle ansteigende Kultur begleitet, das Halbdunkel der Gefühle, Ahnungen, Witterungen, Stimmungen verscheucht und aus neuerkannten Kausal- und Zweckzusammenhängen eine neue Welt aufbaut. „Die Persönlichkeit will jetzt rational schaffen, die Natur in Kultur verwandeln. Wer beherrschen will, muß die Naturgeheimnisse erforschen, ist ein Entdecker; er bezwingt die Natur, zivilisiert sie zum Dienste der Menschen, verwandelt die blinden

¹² Zum Ganzen: *Vierkandt*, a. a. O., 239 ff., 252 ff.

Naturgewalten in ein beherrschbares Reich der Zivilisation, ja auch die eignen blinden Seelenkräfte, Affekte und Wallungen, die jetzt die Psychologie erforscht, psychotechnisch in ein beherrschbares Reich des autonomen Verstandes, der freien Selbstbildung¹³.“ Die Sprache wird bereichert und ausgestaltet, freilich was sie an abstrakten Begriffen gewinnt, büßt sie ein an Farbe, Plastik und urwüchsiger Kraft. Auch im religiösen Leben tritt damit das sinnliche Element immer weiter zurück. Die erstarkende Verstandestätigkeit entwindet sich der Natur- und Erdbefangenheit und macht bald auch vor den ehemals ehrfürchtig gemiedenen Geheimnissen nicht mehr Halt. Das Sinnfällige verliert in Bild und Kult seine frühere Eindruckskraft und vermag nicht mehr so mächtig wie einst Affekt und Willen zu bewegen. Denn auch dieses Wollen selbst wird nun vom Naturboden des Triebhaften losgelöst und in die Helle des Bewußtseins hinaufgehoben. Statt des dunklen Begehrens übernimmt der von Einsichten bestimmte, den Zusammenhang von Grund und Folge ermessende geistige Wille die Führung, nicht zuletzt auch im sittlichen Leben. Die „spielende“ Energie des Triebwillens verwandelt sich in zweckhaft organisierte¹⁴. Die Leidenschaft mit ihren elementaren Entladungen tritt zurück — auf den Höhen der Vollkultur bisweilen sogar so weit, daß die Urkräfte der natürlichen Lebenserhaltung und Lebensfortpflanzung in Gefahr kommen, zu erlahmen.

3. Und nun endlich: Was als „Rationalisierung“ im Denken und Wollen des einzelnen begann, setzt sich als „Individualisierung“ im Leben der Gesamtheit fort. Auch der soziale Frühzustand der Völker ist ein Zustand naturhafter Verbundenheit. „Die unwillkürlichen Bewußtseinsvorgänge sind eben einfacher als die willkürlichen und auch bei verschiedenen Individuen viel übereinstimmender¹⁵.“ Die Gesamtheit, die noch durchaus vom „Wesenwillen“ geschaffene Gemeinschaft ist, steht auch im Bewußtsein voran: die Sippe, das Geschlecht, der Stamm, das Volk. Sie leben und müssen fortleben, der einzelne taucht ganz in ihnen unter, geht mit seinem Eigensein und seinen Eigeninteressen in ihnen auf. Willig fügt er sich den überlieferten Sitten und Bräuchen, macht nicht einmal den Versuch, sich von der Masse der übrigen abzusondern oder gar darüber hinaus zu erheben. Mit den anderen denkt er, ja mit ihnen spricht er und bekundet durch die sentenzenhafte Formulierung seiner Gedanken wie durch die zahllosen „Sprichwörter“ seinen Anteil auch am geistigen Leben der Gemeinschaft. Deshalb wird ein großer Teil der Willensenergie, die im Kulturvolk dem einzelnen zugute kommt, im Naturvolk dem Organismus der Gesamtheit zugeleitet. Mit einer kaum faßbaren Sorgfalt ist auch das Geringfügigste durch Brauch und Herkommen geordnet, und mit unendlicher Umständlichkeit und Kleinlichkeit wird die Befolgung aller dieser Vorschriften und Regeln überwacht. Das gesellschaftliche Leben geht so in einem unerschütter-

¹³ *Dempf*, a. a. O., 24.

¹⁴ *Vierkandt*, a. a. O., 106 ff., 114 ff.

¹⁵ *Das*. 5 f., 18 ff., 171 ff.

lichen Gleichschritt daher, der auch den Ungeduldigsten in seinen Rhythmus hineinzwingt. Reisende erzählen, daß bei Naturvölkern selbst Handelsgeschäfte, die nach unseren Begriffen vor allem Geistesgegenwart und die Kraft zu schnellem Entschluß erfordern, mit unerträglicher Langsamkeit und Förmlichkeit abgeschlossen werden¹⁶. Ganz in Gemeinschaftsformen eingebettet ist deshalb auch das religiöse und sittliche Leben. Von der religiösen Gemeinschaft sich trennen, heißt sich von der Gesellschaft selbst scheiden; wie ja noch im Mittelalter der kirchlich Gebannte auch bürgerlich rechtlos wurde und der Jude ohne weiteres außerhalb der Stadtgemeinde stand. Aller Gottesdienst ist Gemeinschaftsgottesdienst, alle Seelsorge Massenseelsorge. Auf dem Wege über die Gesamtheit, von der es sich nicht trennt, ist auch das Individuum am leichtesten und sichersten zu erreichen, zu leiten und zu erziehen.

Steigt ein Naturvolk zum Kulturvolk auf, so beginnen sich auch diese Bande wesenhafter Vergemeinschaftung zu lockern und zu lösen. „Es liegt eine merkwürdige Tragik in dem Gedanken, daß gerade der zum vollen Selbstbewußtsein erwachte Mensch durch die gleichzeitig damit erreichte Individualisierung der einzelnen nicht mehr die Kraft einer geschlossenen Volksgemeinschaft zur Verwirklichung seines Ideals vorfindet¹⁷.“ Jenes instinktive Gefühl sozialer Veranlagung, bemerkt *Vierkandt*, wird immer mehr zurückgedrängt und schließlich fast völlig ausgelöscht, je mehr sich das seelische Leben intellektualistisch vereinseitigt; je mehr die Individualität sich geistig und sittlich vertieft, verselbstständigt und von der Masse absondert; je mehr das Überwiegen normativer und teleologischer Betrachtungsweise den Begriffen der Selbstbestimmung und sittlichen Freiheit das Übergewicht über die unteren Schichten des seelischen Lebens, über das unwillkürliche, triebhafte Handeln verschafft, in dem die soziale Natur des Menschen sich unverhüllt äußert¹⁸. Die älteren, gewachsenen Formen der Vergemeinschaftung werden entkräftet und zerfallen; Brauch, Sitte, Herkommen verlieren ihre Bindekraft und werden bald als lästige Fesseln beiseite geworfen. Je mehr sich die Übereinstimmung des Bewußtseins durch Individualisierung auflöst, desto mehr schwindet auch die natürliche Fähigkeit zu gemeinsamem Wirken; sie ist auch im heutigen öffentlichen Leben bekanntlich am schwächsten ausgebildet in den Klassen der Bevölkerung, bei denen der Intellekt am schärfsten ausgeprägt ist und geradezu sprichwörtlich geworden für die gelehrten Berufsstände¹⁹. Das Bewußtsein geht verloren, Glied einer Gemeinschaft, für andere mitverpflichtet, mitverantwortlich zu sein. Der einzelne sucht sich im Wettlauf mit allen anderen an die Spitze zu setzen und zwingt auch ihnen die äußerste Anspannung der bisher immer nur teilweise verausgabten Kräfte auf. Der Lebensrhythmus beschleunigt sich und sprengt nach einem weiteren soziologischen Gesetz die zu enge gewordenen kleineren Lebensformen, um sich in neuen, größeren Raum zu schaffen. Und nun tritt endlich auch in

¹⁶ Das. 121 f.

¹⁷ *Dempf*, a. a. O., 13.

¹⁸ A. a. O., 23 ff.

¹⁹ Das. 352 ff.

seiner Religiosität und seinem sittlichen Leben der einzelne aus der Masse hervor. Sein Glauben und Handeln nimmt individuelle, persönliche Formen an. Abseits von der breitgetretenen Straße suchen zuerst einzelne Fortgeschrittene sich ihre eignen Wege. Sie nehmen vielleicht äußerlich am religiösen Leben der Gesamtheit noch teil, aber innerlich entziehen sie sich mehr und mehr seinen Einwirkungen. Und bald folgen ihnen andere nach.

Doch dieser knappe, in den größten Umrißlinien gezeichnete kulturgeschichtliche Aufriß wäre unvollständig, wenn nicht noch einer bedeutsamen Tatsache Erwähnung geschähe. Der Weg von der Natur zu den Höhen der Vollkultur hinauf zieht sich stets durch Jahrhunderte hin und führt durch Zwischenstadien einer Halbkultur hindurch, die immer einen höchst unerfreulichen Anblick gewährt. Die Kolonialländer bieten noch heute Beispiele genug dafür. Menschen und Völker sind aus der Verbindung mit der Natur herausgerissen, die sie zwar band, aber auch hielt, und auf eine neue Ordnung verwiesen, die sie noch nicht aus eigener Kraft aufzubauen und innezuhalten imstande sind. Sie erhalten eine Herrschaft über die Dinge, von der sie noch nicht den rechten Gebrauch zu machen vermögen, eine Freiheit, die sie noch nicht ertragen können. Der mühsam angelernte Wortreichtum ihrer Sprache versucht vergebens über die geistige und seelische Armut hinwegzutäuschen, die sich dahinter verbirgt. Die alten Gemeinschaftsformen werden zerbrochen und Individuen ins Leben hinausgestellt, die oft genug weder die wirtschaftliche, noch die sittliche, noch die religiöse Kraft haben, Eigenmenschen darzustellen. Die lebendige Furcht vor der Gottheit ist dahin, aber von den neuen höheren und edleren Vorstellungen und Kräften, die hinfort das religiöse Leben und sittliche Handeln regeln sollen, ist noch wenig genug zu merken. „So flüsterte einst Rom, ein ausgelebter sterbender Greis, in seiner Todesstunde seinem jugendkräftigen Gegner all seine Weltklugheit, all seine Lasterhaftigkeit ins Ohr, und auf dem saft- und krafttrotzenden jungen Boden schoß solche Saat entsetzlich in die Halme²⁰.“

II.

Indem über die in der Naturbefangenheit noch hindämmernde Umwelt ein Kulturvolk sich erhob und alsdann auch für andere Völker zum Kulturträger und Kulturspender wurde, ist die Menschheit langsam ihren Weg aufwärts gegangen. Was hier geschah, ist aber nur das erste Stadium eines Kulturprozesses, der nun in jedem einzelnen Volke seine Fortsetzung und Vollendung findet. Auch das Kulturvolk selbst steigert seine Kultur nicht durch gleichmäßigen und gleichzeitigen Aufstieg der ganzen Volksmasse. Sondern abermals bilden sich auch in seiner Mitte Kraftzentren, Kulturzentren, die in diesem kleineren Kreise die Kulturmission aufnehmen und zu Ende führen. Das Schauspiel ist dasselbe, wie wir es eben betrachteten, nur die Bühne verengert sich, und die

²⁰ A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums. Tübingen 1905. 297.

Rollen wechseln. Wie dort der Gegensatz zwischen Kulturvolk und Naturvolk so beherrscht hier die Auseinandersetzung zwischen Stadt und Land die Szene.

Mit der ihm eigenen Anschaulichkeit der Sprache hat *Oswald Spengler* die Lage gezeichnet. Auf der einen Seite das Land und in seinen Mutterboden eingepflanzt, selbst ein Naturgewächs, der Bauer. Erdverbunden in seinem Dasein, Denken und Fühlen. Die Erde ist ihm wahrhaft die „Mutter Erde“. „Zwischen säen und zeugen, Ernte und Tod, Kind und Korn entsteht eine tiefgefühlte Beziehung. Eine neue Frömmigkeit richtet sich in chthonischen Kulturen auf das fruchttragende Land, das mit den Menschen zusammenwächst. Und als Ausdruck dieses Lebensgefühls entsteht überall die sinnbildende Gestalt des Bauernhauses, das in der Anlage seiner Räume und in jedem Zuge seiner äußeren Form vom Blut der Bewohner redet. Das Bauernhaus ist das große Symbol der Selbsthaftigkeit. Es ist selbst Pflanze; es senkt seine Wurzeln tief in den eignen Boden. Es ist Eigentum im heiligsten Sinne. Die guten Geister des Herdes und der Tür, des Grundstücks und der Räume . . . haben hier ihren festen Ort so gut wie der Mensch.“ Hier wächst eine ganze Kultur pflanzenhaft aus ihrer Mutterlandschaft empor und vertieft noch einmal die seelische Verbundenheit des Menschen mit dem Boden²¹.

Aber siehe, da ist eines Tages aus dem „allgemeinen Seelentum ringsum eine neue Seele geboren worden, hat sich einen sichtbaren Leib gebildet, lebt, atmet, wächst, erhält ein Antlitz und eine innere Form und Geschichte“: die Stadt! Wie anders schon die Silhouette: die Dächer mit ihren Schornsteinen, die Türme und Kuppeln am fernen Horizont!

Die ferne Stadt im Abend.

Von jenen Feldern, finsternisumbrandet,
Um die der Ferne feuchter Atem schlägt,
Versinkt die Stadt, und jeder Fluß versandet,
Der mich zurück in ihre Mitte trägt.

Wie eine Flotte liegt sie, nebelhaft,
Und ihrer Türme blanke Maste ragen
Ins Himmelsgrau. In schwarzen Fahnen schlagen
Rauchsegel, steil und drohend aufgerafft.

Aus den Kajüten dringt verhaltner Schrei,
Darunter Menschen gramgefesselt liegen.
Der Stadt entbunden wendet sich mein Schritt,

Und aus der Tiefe ringt der Blick sich frei —
Ein Riesenschiff die Horizonte wiegen,
Das mir entgleitend in die Dämmerung tritt²².

²¹ *Spengler*, a. a. O., 105.

²² *Armin T. Wegner*, *Das Antlitz der Städte*. Berlin 1917. 89.

„In der frühesten Zeit beherrscht das Landschaftsbild das menschliche Auge allein. Es formt die Seele des Menschen, es schwingt mit ihm. Ein gleicher Takt geht durch sein Fühlen und das Rauschen der Wälder. Seine Gestalt, sein Gang, seine Tracht sogar schmiegen sich den Wiesen und Gebüsch an. Das Dorf mit seinen stillen, hügelartigen Dächern, dem Rauch am Abend, den Brunnen, Zäunen und Tieren liegt ganz in der Landschaft verloren und eingebettet. Die Landstadt bestätigt das Land, sie ist eine Steigerung seines Bildes; erst die späte Stadt trotzt ihm. Mit ihrer Silhouette widerspricht sie den Linien der Natur. Sie verneint alle Natur. Sie will etwas anderes und Höheres sein. Diese scharfen Giebel, diese barocken Kuppeln, Spitzen und Zinnen haben in der Natur nichts Verwandtes und wollen es nicht haben²³.“

Darum graute es jederzeit den unverdorbenen Naturkindern vor der Stadt. Fühlten sie es, wie durch dieses Steinpflaster unter ihren Füßen die Verbindung mit dem Naturboden und den Naturmächten tief unten gleichsam abgeschnitten wurde und die Wurzeln ihres Daseins verdorren mußten? Die Germanen siedelten sich vor den Toren der verödeten römischen Rhein- und Donaulager an, und die Franken blieben auf ihren Höfen sitzen, statt in die verlassenen Städte zu ziehen. Selbst die Orden der abendländischen Vorkultur, die Benediktiner, vor allem die Zisterzienser und Prämonstratenser, siedeln wie die Ritter auf dem freien Lande. Erst die Franziskaner und Dominikaner bauen sich in den frühgotischen Städten an, und vollkommen werden in ihnen erst die Jesuiten heimisch²⁴, die in das Zeitalter der entwurzelten Stadtmenschen auch einen neuen, von aller Bodenständigkeit und klösterlichen Verbundenheit sich lossagenden Ordenstypus hineinstellen.

Seitdem ist die Entwicklung unerbittlich und folgerichtig ihren Weg gegangen. Heute muß die Stadt nicht mehr, wie ehemals, darauf bedacht sein, sich gegen die Bauern und Herren des umliegenden Landes zu behaupten, sondern das Land steht im Abwehrkampf gegen Stadt und Stadtkultur, die es ebenso überschwemmen und sich assimilieren wird, wie noch stets die Kulturvölker zuletzt der Naturvölker Herr geworden sind. „Unsichtbare, gigantische Kräfte haben die Herrschaft über die Menschen und Güter der Erde angetreten. Von den Großstädten als ihren Zentren aus haben sie mit unwiderstehlicher Gewalt ihre Fangarme bis in die verborgensten Winkel der Dorfeinsamkeit und des ländlichen Kulturlebens hinausgestreckt und langsam das gesamte Leben neuen Gesetzen unterworfen²⁵.“

Wir haben diese Kräfte und diese Gesetze — Rationalisierung und Individualisierung — im Weltgeschehen kennengelernt, um sie jetzt in den kleineren Kreisen des Land- und Dorflebens bei ihrer zerstörenden Arbeit zu beobachten.

1. Auch das bäuerliche Sein und Denken ist mehr und mehr aus seiner Erdgebundenheit und Naturbefangenheit gelöst worden. Wohl steht der

²³ *Spengler*, a. a. O., 111.

²⁴ *Das*, 107.

²⁵ *Ludwig Heitmann*, *Großstadt und Religion*. 1. Teil. Hamburg 1913. 12.

Stamm noch festgewurzelt in heimischer Erde; aber den jüngeren Nachwuchs vermag er schon kaum mehr festzuhalten, und bisweilen will es scheinen, als habe auch seine eigne Wurzelfestigkeit notgelitten. Im Hause seiner Ahnen wohnt der Bauer heute nicht mehr mit so selbstverständlicher Sicherheit wie einst — stets ist das Eigenheim das, was die Kultur dem Menschen nimmt —, und sogar der Boden unter seinen Füßen ist beweglich geworden. Es ist eine feine und durchaus richtige Beobachtung, daß auch die neuerliche Zusammenlegung der bäuerlichen Grundstücke vielfach uralte Bande zwischen Mensch und Erde zerrissen und den Sieg der „rationellen“ Landwirtschaft entschieden habe. Nicht anders ist es der Bauernarbeit ergangen. Nach wie vor ist es noch die unabänderliche Ordnung der Natur, der sie folgen muß. Zweitausend Jahre lang und darüber gab die Dreifelderwirtschaft dabei den unabänderlichen Takt an, und mit dem arbeitenden und ruhenden Boden arbeitete und ruhte auch der Mensch. Dann wurde sie aus der hilflosen Abhängigkeit von den Naturgewalten durch die fortschreitende Agrarwissenschaft langsam befreit. Zugleich hat die moderne Arbeitsteilung auch den ländlichen Wirtschaftsbetrieb erfaßt und hat auch hier die wirtschaftenden Menschen auf ein ungleich engeres Arbeitsfeld beschränkt als in den Zeiten vollentfalteter Haus- und Eigenwirtschaft. Heute beansprucht auch die Landarbeit den Menschen nicht mehr mit jener Totalität seiner Fähigkeiten und Kräfte, die noch einem *Rousseau* den Bauern als den „wahren Menschen“ erscheinen ließ und dem Kurfürsten *Friedrich dem Weisen* von Sachsen das Bauernleben als das seligste Leben²⁶. Wer ein Gefühl dafür hat, was Reichtum und Armut des Lebens heißt, kann die Größe dieses Verlustes ermessen.

Ihre uralte Verbindung mit dem Naturboden der Heimat haben verloren die dörflichen Lebensgewohnheiten, Bräuche, Sitten und Trachten, und damit war nicht nur ihr eigner Untergang besiegelt, sondern auch ein weiterer Schritt zur seelischen, ja religiösen Entwurzelung dieser Menschen getan. Man hat einmal gesagt, dem Menschen sei das Sterben um so leichter, je näher er noch der Natur stehe, um so schwerer, je weiter ihn Kultur und Zivilisation davon entfernt habe. Beim Bauern vom alten Schrot und Korn fand auch dieses Wort seine Bestätigung. Auch einen schweren Tod trug er mit derselben Stärke wie alles Ungemach des Lebens. Und mochte darin wie auch in seinem Vorsehungsglauben immerhin noch ein Rest uralter fatalistischer Resignation stecken: in dieser demütigen Hingabe an einen ewigen, unwandelbaren, unerforschlichen Willen, der jedem seine „Stunde“ bestimmt, lag seine Stärke, und leicht leiden Gottesglaube und Gottvertrauen selber Not, wenn der Mensch sein Schicksal nicht mehr an eine gottgeschaffene Ordnung gebunden und in ihr geborgen fühlt. Göttliches Sein und Walten wird nicht mehr so unmittelbar gefühlt und erlebt, wenn einmal die „Naturgesetze“ sich zwischen den Menschen und die

²⁶ Weigert, a. a. O., 124.

Gottheit einschieben und menschliche Kunst und Voraussicht selbst deren Wirksamkeit auszunutzen und auszugleichen lernt.

2. So stoßen wir auch im Bauernleben zunächst im Denken auf dieselbe Umwandlung der alles vermenschlichenden und beseelenden „mythologischen“ Denkweise, die den Übergang des Naturvolkes zum Kulturvolk begleitete. Weigert hat das mit einer Fülle von Redensarten zu belegen vermocht²⁷; denn auch hier ist wiederum die Sprache das getreue Spiegelbild dieser seelischen Wandlungen. Mit der inneren Welt, von deren Inhalt sie Kunde gibt, wird sie ärmer an Bildern und Vergleichen, Beispielen und Symbolen, Gestalten und Farben. Während sie früher selbst das Übersinnliche noch mit körperlicher Gestalt zu umhüllen vermochte und in Laut und Klang noch malte und schilderte, rücken jetzt Denken und Reden immer weiter von der Wirklichkeit ab; das Konkrete verflüchtigt sich zum Abstrakten, das Besondere geht im Allgemeinen auf, die Vorstellung im Begriffe. Die dem Denken des Naturkindes eigne Verknüpfung nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die naive Umdeutung zeitlicher in ursächliche Folgen, zufälliger und rein natürlicher Zusammenhänge in sinnvolle und moralische weicht einer kritischen Neuordnung nach den gesicherten Regeln der Logik und dem Satz vom zureichenden Grunde. Es wird „heller“ in den Bauernköpfen — für die Aufklärung vor 150 Jahren eine willkommene Botschaft. Wer aber der Überzeugung ist, daß Menschsein mehr bedeutet als Verstand haben, sieht in dieser einseitigen Intellektualisierung der Volksseele viele andere Werte untergehen.

Und daneben nun wiederum auch im Willensleben fortschreitende vernünftelnnde Durchrationalisierung und Zurückdrängung des Trieblebens. Kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese bewußte Unterstellung des Wollens und Handelns unter höhere sittliche Gesetze und Motive in Wahrheit Fortschritt und Aufstieg bedeutet, so werden ebenso sicher die vitalsten Menschen- und Menschheitsinteressen unmittelbar gefährdet, wenn die instinktive Sicherheit der Naturtriebe schwindet, aber statt des sittlichen Pflichtgefühls berechnende Selbstsucht und kalte Nützlichkeitserwägungen die Zügel in die Hand nehmen. Dann hat — auch das Landleben läßt diese Gefahr schon deutlich erkennen — die Entbindung von der zwar triebhaften, aber gesunden Führung der Natur eine um so verhängnisvollere sittliche Haltlosigkeit im Gefolge.

Ganz besonders tief müssen solche seelische Strukturänderungen in die Schichten des religiösen Lebens eingreifen. Darüber hat *l'Houet* sehr feine Betrachtungen angestellt. Der Gottesbegriff wird ein anderer. Der Bauerngott ist ein Gott der Stärke, der widerspruchslosen Autorität, streng, fast hart. So sah auch das mittelalterliche Volk noch seinen Gott und fürchtete ihn. Mit steigender Kultur nimmt nicht nur dieser Gottesbegriff weichere, um nicht zu sagen weichlichere Züge an, sondern auch die ganze Frömmigkeit mit ihm. Mittelalterliche

²⁷ Des Volkes Denken und Reden. Freiburg 1925.

und bäuerliche Religion war epische Religion, die moderne ist zur Lyrik geworden. Bauernfrömmigkeit ist männliche Frömmigkeit, Kulturfrömmigkeit ist weiblichen Geschlechts. Alte Kircheneinrichtungen und Holzschnitte zeigen genau soviel Plätze auf der Männerseite wie auf der Frauenseite, und Männer wie Frauen beim Gottesdienst in gleicher Zahl. Auch gegenwärtig stehen manche Landgemeinden diesem Zustande noch nahe, während im Bereiche der Stadtkultur heute die Frauen bereits mindestens drei Viertel der Kirchenbesucher darstellen. Das Frauenwesen steht eben im allgemeinen noch näher an der Natur, und auch von der bodenständigen Volksfrömmigkeit hat sich hier mehr erhalten²⁸. Beim Manne aber setzt die Unrast des modernen Lebens auch die noch vorhandenen religiösen Bedürfnisse und Interessen gerne in eine äußere Betriebsamkeit um, die sich und andere nur zu leicht über den Mangel an tieferer Religiosität hinwegtäuscht.

Auch die Völker sind jung und werden alt. Bauerntum ist Jugend. Jung sein aber heißt auch hier der Natur näherstehen, heißt mit dem ganzen Überfluß ungeschwächter sinnlicher und seelischer Vollkraft ein reicheres und volleres Leben führen als das Alter, dem die Sinne abgestumpft, die Gefühle ermattet, die Flügel der Phantasie erlahmt, die farbigen Wunder der Vorstellungswelt zu schemenhaften Begriffen verblichen sind, seitdem der Verstand zur Alleinherrschaft sich aufschwang und dem leidenschaftlichen Wollen der jungen Jahre Zaum und Zügel anlegte. Die Jugenderziehung kennt längst die Sturm- und Drangperiode, die durch die Entwicklungsjahre des jungen Menschen zur Reife hinüberführt, und weiß, wie sie auch in der religiösen Führung diesen Wandlungen Rechnung tragen müsse. Ob es nicht auch im Völkerleben solche unruhevolle Übergangszeiten gibt, die manches Unerfreuliche mit sich bringen, indem Jugend sich den Reifejahren nähert? Dann würde auch die Landseelsorge heute vor der schweren Aufgabe stehen, einer mündig werdenden Jugend mit aller Liebe und Geduld, die hier vonnöten ist, in ihrem Ringen um Selbstvollendung zu helfen, indem sie hier die Zügel straff hält, dort sie lockert, den wankenden Glauben neu unterbaut, die Stützen und Träger des sittlichen Lebens mit aller Behutsamkeit auswechselt und neu befestigt.

3. Aus der Menschenseele heraus, die sie rationalisierend umgestaltete, hat die Stadtkultur zum Schluß ihr Zerstörungswerk auch auf das dörfliche Gemeinschaftsleben übertragen, seine Bindungen zernagt, sein Gefüge gelockert, bis es zum Zerfall reif war. Schon die wachsende Kompliziertheit der wirtschaftlichen Verhältnisse zieht diese Individualisierung mit Notwendigkeit nach sich, und die Entwicklung geht wiederum bis ins einzelne den Vorgängen parallel, die wir bei den Naturvölkern verfolgen konnten. Nur unter seinesgleichen kann der Bauer leben und gedeihen. „Ein einzelner herausgenommen, anderswohin in fremde Umgebung verpflanzt, würde verkommen wie der ein-

²⁸ Zur Psychologie der Kultur. Bremen 1910. 96 ff.

zelne Roggenhalm, den jemand sich in den Kopf gesetzt hätte, im Garten zu kultivieren²⁹.“ Und wieviel stand von dieser festgefügtten Dorfgemeinschaft doch noch zu unserer eignen Eltern und Großeltern Zeiten! Wie stark noch die Familie und in der Familie die elterliche Autorität! Wie streng noch die Zucht der Kinder, auch der heranwachsenden Söhne und Töchter! Hier sieht selbst die entwicklungsgeschichtliche Soziologie die „hochfamiliäre“ Epoche mitsamt ihrer ganzen Ideologie noch in Kraft, die in der Stadt längst unterwühlt ist. Was bedeuteten für alle die frohen und ernsten Ereignisse des Lebens, von der Wiege bis zur letzten Krankheit und zum letzten Gang auf den Friedhof, die Nachbarschaften und ihre Dienste! Wie hoch standen noch in Ansehen die ungeschriebenen Gesetze väterlicher Sitte und heimischer Bräuche! Das zähe Festhalten an der seit tausend und mehr Jahren gewöhnten Siedlungsart, am alten Hausplan, an den alten Hofnamen, der heimischen Sprache, der väterlichen Tracht: alles war Stetigkeit und Beharrung. Selbst die Gesichter, sagt *l'Houet* einmal, scheinen sich nicht ändern zu wollen. Die Bauernköpfe auf den Gemälden eines Michael Wohlgemuth und Albrecht Dürer sind noch heute in der Heimat dieser Maler leibhaftig anzutreffen³⁰. An Selbstgefühl fehlt es dem echten Bauern so wenig wie den kraftvollen Persönlichkeiten der Vergangenheit und heute noch den Naturkindern des Morgenlandes. Aber dieses Selbstbewußtsein hatte seinen starken Rückhalt an der Gemeinschaft, in deren starken Armen man sich geborgen wußte. „Die Pfarrer wechseln“, denkt bei sich der Ammann Kornelius Bölsch, als er breitbeinig und in seiner ganzen Leibeslänge aufgereckt den einziehenden neuen Pastor erwartet, „die Pfarrer — aber nicht das Dorf und seine Bräuche und Rechte! Ihr seid nur Gäste, wir sind der Wirt. Wir nehmen dich, nicht du nimmst uns³¹.“ Solch geschlossene Gemeinschaft hielt auch die Seelsorge in fester Hand, und kaum jemand entzog sich ihr. Auf alle paßte das schlichte Wort der Sonntagspredigt, auf alle der Sündenkatalog und der Beichtspiegel, nach dem sie ihre Fehler bekannten. Gemeinsames Tischgebet, gemeinsame Hausandacht, gemeinsamer Kirchgang: welche Stützen für das religiöse und sittliche Leben, welch unschätzbare Helfer der Seelsorge! Und mochten sie sich im Leben manchesmal mit harten Köpfen gegenübergestanden haben: bis weit ins verflossene Jahrhundert hinein drückten sich die friesischen Bauern unter den verkrüppelten kleinen Gewölbebogen der Dorfkirche geduldig zusammen. Und auf dem Kirchhofe ruhen sie, niemand auf einem selbstgewählten Platze, sondern nach Bauernschaften geordnet neben dem Nachbarn, gleichgültig, ob sie sich fünfzig Jahre lang mit ihm geliebt oder gequält haben³².

Und nun bricht auch das alles immer mehr vor unseren Augen zusammen,

²⁹ *l'Houet*, Zur Psychologie des Bauerntums, 5.

³⁰ Das. 15 ff. Vgl. C. *Justi*, Spanische Reisebriefe. Bonn 1923, 293.

³¹ *Heinrich Federer*, Papst und Kaiser im Dorf. Berlin 1924. 26.

³² *l'Houet*, Zur Psychologie der Kultur, 76 ff.

und wie ein eifriger Altertumssammler geht die Volkskunde von Dorf zu Dorf, um wenigstens die letzten Reste noch aufzulesen und aufzubewahren. Vor hundert Jahren etwa setzte der Verfall ein, bezeichnenderweise zuerst in den der städtischen Einflußsphäre zunächstliegenden Vorortgemeinden. „Oft nähren sich“, hören wir schon um 1820 klagen, „die Dörfer, die in der Nähe der großen Städte und Residenzen liegen, von den Besuchen, Genüssen und mitunter auch Ausschweifungen der Städter. In öffentlichen und privaten Häusern kommt nicht selten die Hefe der Stadt mit den Dorfbewohnern zusammen, und die letzteren erhalten dadurch eine traurige Halb- und Pseudokultur. . . . Zänker, Prozeß-süchtige, Politiker, Religionsspötter, Klüglinge und Halbwisser, Unruhestifter aller Art, dieses sind die Charaktere, welche aus einer solchen Mischung hervor-gehen.“ „Um den Stammtisch in der Herrenstube des Dorfwirtshauses sitzen die ‚Aufgeklärten‘: der Vorsteher, der Dorfchirurg, der Schullehrer, der Krämer, der Wirt. Jäger und Kaufleute bringen die letzten Neuigkeiten aus der Stadt und finden gelehrige Zuhörer³³.“ Heute ist auch das entlegenste Dorf in diesen Stromkreis einbezogen. In langsam gemessenem Zeitmaß geht echtes Bauern-leben dahin. Unzählige Redewendungen mahnen immer wieder zur Bedächtig-keit — es ist, als ob auch die endlos langen Abende und Nächte, das stundenlange Schweigen bei der einsamen Arbeit und die friedliche Stille des Feierabends be-ruhigend auf die Seele wirkten. Erst die eindringende Kultur macht die Menschen beweglicher, unruhiger. Am 9. August 1797 schrieb *Goethe* aus Frankfurt an Schiller: „Sehr merkwürdig ist mir aufgefallen, wie es eigentlich mit dem Publi-kum einer großen Stadt beschaffen ist. Es lebt in einem beständigen Taumel von Erwerben und Verzehren, und was wir Stimmung nennen, läßt sich weder heranbringen noch mitteilen. Alle Vergnügungen, selbst das Theater sollen nur zerstreuen, und die große Neigung des lesenden Publikums zu Journalen und Romanen entsteht eben daher, weil jene immer und diese meist Zerstreuung in die Zerstreuung bringen³⁴.“ Was *Goethe* hier feinfühlig spürt, ist der beschleu-nigte Rhythmus gesteigerter Kultur, und die Zauberkraft, die dieses schneller kreisende Leben gerade auch auf die Landjugend ausübt, mit deren erregtem Pulsschlag die bedächtige Gangart des dörflichen Lebens nicht zusammen-stimmen will, ist einer der tiefsten Gründe der Landflucht.

III.

Sind einmal die heutigen Wandlungen der Dorfkultur und Dorfreigion als die letzten, unausbleiblichen Auswirkungen eines Kulturprozesses erkannt, der weit über den engeren Kampfplatz des Ringens zwischen Stadt und Land in die Völker- und Menschengeschichte zurückgreift, so wird sich die Frage aufdrängen: Wie wird diese Entwicklung enden? Und was wird dann kommen?

Sehr düster sieht *Spengler*. Wie ihm alle Kultur nur ein Aufblühen und Ver-

³³ *G. Friedrich*, Des Jünglings Lehrjahre. Frankfurt 1820.

³⁴ Briefwechsel. Stuttgart 1893. 2. Bd., 135.

gehen ist, gleich der Blüte und dem Welken der Pflanze, so sieht er auch die Stadtkultur der Selbstauflösung und dem Ende entgegentreiben. „Der Steinkoloß Weltstadt steht am Ende des Lebenslaufes einer jeden großen Kultur.“ Ist der Mensch diesem Moloch einmal verfallen, so kommt er nicht mehr von ihm los. „Heimat ist für ihn eine jede dieser Städte, Fremde ist ihm schon das nächste Dorf. Man stirbt lieber auf dem Straßenpflaster, als daß man auf das Land zurückkehrt. Und selbst der Ekel vor dieser Herrlichkeit, das Müdesein von diesem Leuchten in tausend Farben, das zuletzt manche ergreift, befreit sie nicht. Sie tragen die Stadt mit sich in ihre Berge und an das Meer. Sie haben das Land in sich verloren und finden es draußen nicht wieder. ... Es gibt hier nur ein Vorwärts, kein Zurück. Das Bauerntum gebar einst den Markt, die Landstadt, und nährte sie mit seinem besten Blute. Nun saugt die Riesenstadt das Land aus, unersättlich, immer neue Ströme von Menschen fordernd und verschlingend, bis sie inmitten einer kaum noch bevölkerten Wüste ermattet und stirbt. ... Der letzte Mensch der Weltstädte will eben nicht mehr leben, wohl als einzelner, aber nicht als Typus, als Menge. ... Das, was den echten Bauern mit einer tiefen und unerklärlichen Angst befällt, der Gedanke an das Aussterben der Familie und des Namens, hat seinen Sinn verloren. Die Fortdauer des verwandten Blutes innerhalb der sichtbaren Welt wird nicht mehr als Pflicht dieses Blutes, das Los, der Letzte zu sein, nicht mehr als Verhängnis empfunden. Nicht nur weil Kinder unmöglich geworden sind, sondern vor allem, weil eine bis zum äußersten gesteigerte Intelligenz keine Gründe für ihr Vorhandensein mehr findet, bleiben sie aus. ... Auf dieser Stufe beginnt in allen Zivilisationen das mehrhundertjährige Stadium einer entsetzlichen Entvölkerung. Die ganze Pyramide des kulturfähigen Menschentums verschwindet. Sie wird von der Spitze herab abgebaut, zuerst die Weltstädte, dann die Provinzstädte, endlich das Land.“ Das Ende sind dann jene leerstehenden Riesenstädte, die schon das Altertum gesehen, deren Häuserreihen langsam zusammenbrechen, während unter den Steintrümmern eine kleine Fellachenbevölkerung haust, die auf dem Forum ihre Viehherden weidet und im Amphitheater ihr kümmerliches Getreide baut ...³⁵

Stadt, du steinernes Ackerland,
Schollen die Häuser, von Frühlicht umsprüht,
Darin das Saattfeld der Menschen blüht,
Gebleicht von Sonnen-, von Feuerbrand:

Unfruchtbare du,
Die der Regen düngt,
Die mordend sich stets aus sich selber verjüngt —
Sage, wann reifst du der Ernte zu?³⁶

Ohne Zweifel hat *Spengler* darin recht, daß eine bis zum Ende durchgeführte Rationalisierung und Individualisierung die natürlichen Grundlagen der mensch-

³⁵ *Spengler*, a. a. O., 117 ff.

³⁶ *Armin T. Wegner*, a. a. O., 47.

lichen Gesellschaft zerstören, ihre Zersetzung und ihren Untergang herbeiführen würde. Nichtsdestoweniger hat man eine solche Entwicklung „mit einer förmlich frappierenden Naivität“, wie *Sombart* mit Recht sagt, sogar als das zu erstrebende Endziel alles menschlichen Fortschrittes bezeichnet! „An die Stelle der blinden Instinkte . . . tritt beim Kulturmenschen der bewußt schaffende Intellekt. Es ist geradezu die Aufgabe desselben, die Instinkte auszulöschen, den Zwecksetzenden Willen an die Stelle der Triebe, das Reflektieren an die Stelle des Perzipierens zu setzen. Der einzelne wird dann erst ein Vollmensch (!), wenn seine Vernunfttätigkeit alle vorhandenen Prädispositionen aufgelöst und ersetzt — seine Instinkte ausgelöscht hat. Ist die Loslösung von den Instinkten bis zum Ende gediehen, dann haben wir das absolute Genie vor uns (!). Aufgabe des Kulturlebens ist es, von aller Mystik, von allem Dunkeln und Triebhaften des Instinktlebens sich zu emanzipieren und die reine rationale Form des Intellektes zu fördern³⁷.“

Es ist richtig, der Weg zu diesem Ziele ist beschritten. Es fragt sich nur: Wird die heutige Kulturmenschheit ihn bis zum Ende gehen? Oder wird der natürliche Lebenswille und Selbsterhaltungstrieb der Gesellschaft sich eines Tages gegen diese Selbstvernichtung aufbäumen und die Natur von der drohenden Erdrückung durch die Kultur befreien? Es geht eine geistige Bewegung durch unsere Zeit, aus der man wohl den sehnächtigen Ruf nach einem neuen Leben, einem reicheren, tieferen und volleren herauszuhören glaubt. Dieses Leben sucht die Philosophie, seitdem *Nietzsche* zuerst verlangend seine Hände danach ausstreckte³⁸. Zu diesen Urgründen des Lebens wollen alle diejenigen wieder hinab, die, der intellektualistischen Blutverdünnung überdrüssig, auf vielerlei Wegen und Irrwegen eine Wiedererstehung der Mystik anstreben. Und auch die Jugend unserer Tage ist letztlich doch deshalb aus der Stadt hinausgewandert, um draußen die Natur und in der Berührung mit ihr sich selbst wiederzufinden; um den verschütteten Lebensborn wieder auszugraben und zu einem reicheren und echteren, einfacheren und harmloseren Dasein zurückzukehren; um wieder neue Gemeinschaften zu begründen, wo „die vorgefundene Kultur auf einem geringen Restbestande organischer Gesellschaftsbildung eine Fülle von rationalen Zweckzusammenhängen aufgebaut hatte³⁹.“

Wie bezeichnend ist es doch, daß alle diese Quellen aus dem steinigten und scheinbar gänzlich ausgedörrten Boden der Stadt, ja der Großstadt aufgesprungen sind! Gerade da, wo eine zur einseitigen Pflege der Sachenwelt fort-

³⁷ *J. Zollschan*, Das Rassenproblem unter besonderer Berücksichtigung der theoretischen Grundlagen der jüdischen Rassenfrage (1910) bei *W. Sombart*, Die Juden und das Wirtschaftsleben. München und Leipzig 1922. 314. S. sieht in diesem ausgeprägten Intellektualismus ein besonderes Merkmal des jüdischen Typus und einen Grund für die überaus starke Beteiligung der jüdischen Rasse an der Entstehung der modernen Wirtschaft und Stadtkultur.

³⁸ *Max Scheler*, Versuche einer Philosophie des Lebens. (Vom Umsturz der Werte. Leipzig 1919. II, 143 ff.)

³⁹ *Eduard Spranger*, Psychologie des Jugendalters. Leipzig 1924. 158 f.

geschrittene, in Zivilisation aufgegangene Kultur alles Menschliche auszulöschen droht, wird in der Seele, der anima naturaliter christiana, die unzerstörbare Sehnsucht nach dem wahren Leben und seinem göttlichen Urquell wieder wach. Darauf gründet die Großstadtseelsorge ihre Hoffnung: um so weniger darf die Landseelsorge sie aufgeben, mag auch der Kampf gegen die einströmende entartete Stadtkultur bisweilen noch so aussichtslos erscheinen. Nicht alles Alte wird sie freilich erhalten, nicht alles Wertvolle retten können. Selbst *Weigert* gibt zu, daß der Bauer, der durch seine Bücher schreitet, heute nicht mehr da ist⁴⁰. Auch hier wird es sich bewahrheiten, daß ein Volk niemals mehr vollkommen in das verlassene Land seiner Jugend zurückkehrt, nachdem es einmal vom Baume der Erkenntnis gegessen hat und wissend geworden ist. Aber das ist kein Grund, kleinmütig zu verzagen, wenn da, wo die Natur ihre schaffende und bindende Kraft verloren hat, rechtzeitig neue Kraftquellen erschlossen werden. „Der religiöse Kern des Volkes ist noch gut“, schließt *Weigert* eines seiner Bauernbücher, „und eine religiöse Sitte wird auch immer bleiben. Wenn es uns gelingt, das Bauernvolk innerlich zu fassen, seinen Glauben überzeugter, sein kirchliches Leben bewußter, seine Religionsübung persönlicher zu machen, dann darf uns nicht allzu bange sein“⁴¹.

Viel echtes Bauerntum haben gerade wir in den so stark industrialisierten Rheinlanden in den letzten hundert Jahren verloren. Jeder Eifelpfarrer weiß es und beklagt es. „Wie selten trifft man auch in unserer Kölner Erzdiözese wirkliche Bauerndörfer! Da das Land vielerorts seine Bewohner nicht beschäftigen oder auch — ich denke an unsere arme Eifel — tatsächlich nicht ernähren kann, sind tausende jüngere und ältere Leute gezwungen, die zunächstliegende Industriestadt aufzusuchen. Welche Opfer werden hier aber so vielen Bauernsöhnen und Bauerntöchtern zugemutet, wenn sie Morgen für Morgen und Abend für Abend weite Eisenbahnfahrten oder Fahrten mit der Elektrischen zurücklegen müssen, oder gar, wenn sie Tag für Tag, Sommer wie Winter hin und zurück eine Stunde und mehr zu Fuß zu ihrer Arbeitsstätte oder erst zu ihrer Bahnstation laufen müssen! Wieviel schlimmer aber ist es, wenn solche Landleute genötigt sind, die ganze Woche fern der Heimat zuzubringen, wenn sie irgendein mehr oder weniger fragwürdiges Quartier in ihrem Arbeitsorte sich erobert haben, wo sie sich selbst notdürftig ihr Essen bereiten; wenn da Familienväter nur Samstags abends müde und abgerackert nach Hause kommen, um einen Tag wenigstens bei Gattin und Kindern zu wohnen! Und wie beeinflußt die Umgebung im städtischen Arbeitsbetrieb und während der Eisenbahnfahrt das religiöse und sittliche Denken der Landarbeiter! Was können Kino und Tingeltangel, in denen man die freie Zeit nach Arbeitsschluß totschrägt, mit ihrem Gift namentlich bei der Landjugend verderben! . . . Wie verwirrend und zerstörend vermögen allein diese industrialisierten Landbewohner, die häufig

⁴⁰ Des Volkes Denken und Reden, 3.

⁴¹ Das Dorf entlang, 452.

genug antichristliche und unzuchtige Schriften ins Dorf hineinschmuggeln, auf ihre Familien einzuwirken⁴²!“

Und doch — vielleicht ist es tröstlich, einmal von anderer Seite uns bestätigen zu lassen, wie reich wir trotz allem noch sind. „Wie kommt es“, fragt der protestantische Pfarrer *l'Houet*, dieser geistvolle und rückhaltlos ehrliche Kenner des Bauerntums⁴³, „daß der katholische Typus des Bauerntums . . . im allgemeinen mehr anmutet als der protestantische? Die Tatsache im großen und ganzen wird nicht zu bestreiten sein. Und das Sympathischere liegt auch wesentlich gerade in der stärkeren Religiosität auf katholischer Seite. . . . Daß Religion einmal mit zum Menschen gehört, daß Religion die Nahrung der Seele ist wie Brot die des Leibes und Dünger die des Ackers, diese Ansicht findet sich im allgemeinen beim katholischen Bauerntum als dauerndes religiöses Niveau vertreten, beim protestantischen meist nur als vereinzelter Höhepunkt, veranlaßt durch besondere Verhältnisse, durch einen besonders tief greifenden Pastor, dem es einmal gelang, die Seelen der Gemeinde wirklich religiös zu interessieren oder dgl. . . . An immer neuen Beispielen tritt uns die katholische Bauernfrömmigkeit entgegen. Man denke an den katholischen Kirchenbesuch! Wie oft sind 50% der Gemeinde Sonntag für Sonntag in der Kirche! Gemeinden mit 1000 Seelen haben Kirchen mit 500 Plätzen, Gemeinden mit 2000 solche mit 1200, und Sonntag für Sonntag sind die 500 und 1200 Plätze voll. Die Schiffe sind besetzt, und die Gänge und der Platz vor der Kirche stehen voll von Menschen. Nicht aus jedem Hause geht immer einer hin wie vielleicht in günstigen Fällen bei uns, sondern aus jedem Hause bleibt einer zu Haus, bei den ganz kleinen Kindern, beim Vieh und beim Feuer; und wie oft auch dieser nicht! Alles geht fort, und der Hausschlüssel wird irgendwo hingelegt, wo ihn der erste wieder finden kann. Große gehen hin, und was zu beachten ist, besonders auch Kinder, und lassen uns an die Relativität unseres Kulturfundes denken, Kindern nicht durch zu frühen Kirchenbesuch die Kirche zuwider zu machen!! Und bei alledem was für Wege im Schwarzwald, im Hotzenlande, im Böhmerwald oder in den katholischen Alpen! Fünf Monate lang liegt der Schnee, wo er normal liegt, anderthalb Meter hoch, wo er zusammengeweht ist so, daß man die Telegraphenstangen nicht mehr sieht und 30 oder 50 Meter lange Tunnels gegraben werden müssen für Post und Fuhrwerk. In 20, 30 Bauernschlitten fährt das Außendorf zur Pfarrkirche hin. Und wo das Fahren nicht angeht, arbeiten sie sich, man muß oft sagen mit Lebensgefahr, wenn sie nur irgend durchkönnen, Sonntag für Sonntag zum Gotteshause hin. Und wenn sie dort ankommen, hat man dann für die kalten Winter der Alpen oder des Schwarzwaldes etwa Öfen in der Kirche, die man in den weicheren Wintern Nordwestdeutschlands in

⁴² *Hubert Hahn*, Um die Seele des Landvolkes, in: Viriliter agite! Festschrift aus Anlaß des 25. Stiftungsfestes des Vereins kath. Theologen Alkuinia, Aachen-Bonn. Ich benutze gerne die Gelegenheit, auf diese vortrefflichen Beiträge aus Seelsorge und Wissenschaft aufmerksam zu machen.

⁴³ Zur Psychologie der Kultur, 148 ff.

jedem noch so kleinen Dorfe baut, mit ihnen auch die alte Frömmigkeit wieder zu erwärmen? Die gewaltige, ehrwürdige Klosterkirche von St. Blasien hat bis heute keinen Ofen, und rings umher die Dorfkirchen Stück für Stück haben nirgends Heizung. Und wie dort so anderswo. Manch einer hat sich in solch verfrorener Kirche, in die der Schnee hineinstäubt, schon den Tod geholt. Aber es fällt keinem ein, die Forderung zu stellen, erst käme die Gesundheit und dann der Gottesdienst. Wo kennt man derartig harte Zustände in Niedersachsen oder Holstein? Und zum Amt kommt die Messe jeden Alltag, nicht so viel von den Jungen besucht, die schaffen müssen, aber so etwas Rechtes für die Alten, die Leibgedinger, die viel freie Zeit haben.“

Darum soll und darf uns aber auch, um den Blick noch einmal in die Weite zu lenken, *Spenglers* trostloser Fatalismus nicht schrecken. So inhaltreich sein vielbesprochenes Buch „Der Untergang des Abendlandes“ ist und so erstaunlich reich an überraschenden Einblicken und Durchblicken, es hat sich die Kritik doch auch in der Zurückweisung seiner Unzulänglichkeiten und schroffen Einseitigkeiten allmählich ziemlich einheitlich zusammengefunden. Gewiß sind die uns bekannten großen Kulturen nicht, wie er es will, bloße Naturgewächse, wie die Blumen auf dem Felde mit urweltlicher Kraft aus dem mütterlichen Schoße einer Landschaft aufgeblüht, die dann auch den Menschen jedesmal ihre eigne Form aufprägte. Gewiß stehen sie auch nicht so unabhängig und isoliert nebeneinander — mindestens für die letzten viertausend Jahre läßt sich das als völlig unhaltbar erweisen. Auch Kulturen sind jung und altern, aber darum müssen sie doch nicht so unabwendbar wie die Pflanzen nun auch den Tod erleiden. Daß der Kulturverlauf innerhalb der uns bekannten Kulturkreise ein überraschend gleichmäßiger ist und zweifellos gewissen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, darf noch nicht dazu verführen, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit zu übersehen, die auch hier dem Leben eigen ist, und den Ablauf unserer heutigen abendländischen Kultur voreilig in ein vorgefaßtes Schema einzuzwängen. Hier hat *Spengler* den freien Menschenwillen als geschichtlichen Faktor ebenso außer acht gelassen, wie er auch insbesondere die Bedeutung der Religion für die Kultur vollkommen unterschätzt. Und doch hat ihm gegenüber neuerdings *Alois Dempf* erfolgreich den Nachweis angetreten, daß selbst alte Kulturen einer inneren Erneuerung fähig sind, wenn in die entleerten Formen jenes starke religiöse Leben wieder einströmt, von dem einst alle wahre Kultur ihren Ausgang nahm. Was hat das Christentum aus dem Erbe der antiken Welt gemacht, das es übernahm! Mit Recht hat man gesagt, man solle von einem „Ausgang“, nicht von einem „Untergang“ der Antike reden. Die Kraftbehälter einer solchen echten Restauration werden dann aber immer jene Völker und Volksschichten werden, die sich, während längst Individualisierung und Dekadenz die aufgeklärten Kreise ergriffen hatte, die bodenständigen Werte noch vital und unmittelbar zu erhalten vermochten⁴⁴.

⁴⁴ *Dempf*, a. a. O., 371.



Die Bonner Ausgabe des Alten Testamentes.

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. Übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten, herausgegeben von *Prof. Dr. Fr. Feldmann* und *Prof. Dr. H. Herkenne*. Verlag von Peter Hanstein in Bonn.

VIII. Bd. 1. Abt. Das Buch Ezechiel von *Prof. Dr. Paul Heinisch*. 236 Seiten mit 5 Abbildungen. 1923. 4,20 Mark. — VI. Bd. 1. Abt. Das Buch der Sprüche von *P. Hermann Wiesmann S. J.* 100 Seiten. 1923. 1,60 Mark. — II. Bd. 3. Abt. Das Buch Josue von *Prof. Dr. Alfons Schulz*. 78 Seiten. 1924. 1,60 Mark. — VI. Bd. 5. Abt. Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus von *Prof. Dr. Andreas Eberharder*. 167 Seiten. 1925. 4,20 Mark. — VI. Bd. 2. Abt. Das Buch des Predigers oder Koheleth von *Prof. Dr. Artur Allgeier*. 56 Seiten. 1925. 1,80 Mark.

* * *

Seit mehreren Jahren besitzen wir eine wissenschaftlich anerkannte und viel verbreitete Übersetzung und Bearbeitung des Neuen Testamentes (Verlag Peter Hanstein, Bonn). Sie ist bereits in dritter Auflage erschienen. Unmittelbar nach Vollendung dieser Ausgabe wurde von demselben Verlag auch eine gleichgeartete Gesamtausgabe des Alten Testamentes unter Leitung der Bonner Theologieprofessoren *Franz Feldmann* und *Heinrich Herkenne* angekündigt. Jetzt liegen bereits sechs Bücher dieses 1923 begonnenen einzigartigen Literaturwerkes vor. Die Bearbeitung des Textes, die für weitere Kreise, Geistliche und Laien, berechnet ist, soll in derselben Weise wie bei den neutestamentlichen Schriften durchgeführt werden. Zunächst sollen allgemeine Einleitungen über die zeit- und literargeschichtlichen Fragen, Textgeschichte und Überlieferung nach der modernen Problemstellung orientieren und so das allgemeine Verständnis dieser aus einer etwas fernliegenden Geisteswelt kommenden Literatur fördern. Daran soll sich eine nach dem Urtext hergestellte Übersetzung mit ausreichender Text- und Sacherkklärung anschließen. Exkurse werden noch besonders wichtige profan- und religionsgeschichtliche Fragen behandeln. So dürfte das alle literarischen Gattungen umfassende, an religiösen Werten so reiche, gerade in unserer Zeit so viel umstrittene Alte Testament auch weiteren katholischen Kreisen nähergebracht und diesen dadurch der Weg zu den Urquellen der christlichen Religion mehr und mehr erleichtert werden. Damit wird zugleich auch den landläufigen Einwürfen von dem angeblichen Verbot oder der Mißbilligung der Lesung der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche die Spitze abgebrochen sein. Möge aber auch das Unternehmen das Interesse und die Unterstützung weiterer, besonders der gebildeten katholischen Laienkreise finden und so sowohl den Herausgebern wie dem Verleger eine geringe Entschädigung für ihre großen Mühen zuteil werden. Das ist um so mehr unser Wunsch, als die bisher erschienenen Lieferungen das Werk verheißungsvoll einführen.

1. Die erste Bearbeitung bringt Das Buch Ezechiel, übersetzt und erklärt von *P. Heinisch*, jetzt Professor der Theologie in Nymwegen (Holland), 1923. Gerade dieses Buch des Propheten Ezechiel, der bei der ersten Deportation der Bewohner Jerusalems durch den neubabylonischen König Nebukadnezar II. (Nabuchodonossor) 597 mit nach Babylon geführt worden war, dort die Zerstörung Jerusalems durch eben diesen König (29./30. Juli 587) aus der Ferne miterlebte und dann wenigstens 27 Jahre hindurch als „Gottesbeauftragter“ das Volk in der Gefangenschaft durch die schwersten religiösen Krisen hindurch leiten mußte, führt mitten hinein in eine der wichtigsten und entscheidungsvollsten Perioden der alttesta-

mentlichen Religionsgeschichte. So gibt auch die Einleitung in unserem Buche S. 1—21 einen kurzgefaßten, aber ausreichenden Überblick über die damals einander überstürzenden Ereignisse in Vorderasien (Sturz Ninivehs 612, diese Zahl jetzt gesichert durch eine neue babylonische Chronik; Vorstoß des Pharao Necho von Ägypten bis zum Euphrat und Sieg des Nebukadnezar über diesen bei Karkemisch 605; vorher Tod des jüdischen Königs Josias in der Schlacht bei Megiddo 609 und schließlich die Einnahme Jerusalems durch eben diesen Chaldäerkönig). Darauf folgt eine Besprechung der einschlägigen sozialen und wirtschaftlichen Probleme der Exulanten-gemeinde in Babylonien. Weiterhin werden die Lebensereignisse des Propheten behandelt, ebenso die vielfachen Fragen, die gerade in neuerer Zeit an das Buch Ezechiel anknüpfen. Die überragende Bedeutung des Propheten für die Weiterbildung der israelitischen Religion im Exil tritt klar hervor. Die Übersetzung des hebräischen Urtextes ist trotz der gerade bei Ezechiel anerkannt außerordentlich schlechten Überlieferung des Textes gut und fließend. Abweichungen vom Urtexte sind durch Sperrdruck deutlich gekennzeichnet. Die Anmerkungen sind kurz, aber doch hinreichend und den heutigen Anforderungen voll genügend. Dazu kommt eine Reihe der oben bereits erwähnten Exkurse. So über die großartige Vision am Beginn des Buches K. 1, 1—28 a; über das Problem der Auferstehung im Alten Testament im Anschluß an die Vision K. 37, 1—14 (S. 178 ff.), über die Bedeutung der Vision von dem Neuen Gottesreich K. 40—48 (S. 228 ff.) usw. Von einem feinen Verständnis und Eindringen in die Ezechielische Eigenart zeugen eine Reihe von Bemerkungen über den Stil des Propheten (S. 24, 27, 34), weiterhin die literarkritischen Ausführungen zu K. 38 u. 39. Die Bearbeitung darf als gelungen bezeichnet werden und wird mithelfen, dem Gesamtwerk den Weg zu bereiten.

An Einzelheiten hätte ich zu bemerken: Das speziell Ezechielische „bēn-’ādām“, das dem Propheten jedesmal im Augenblick der Vision zugerufen wird, scheint mir durch bloßes „Mensch“ zu farblos übersetzt zu sein. Es soll der Zuruf doch offenbar eine Ermutigung sein, wie die späteren Apokalypsen ganz deutlich lehren. M. E. entspricht am besten unser deutsches „Menschenkind“; siehe *meine* Arbeit: „Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik“, 1923, S. 39 ff. — Zu Kap. 4, 10. 11. 16. 17 (Belagerungskost) wären die Ausführungen in der Orientalistischen Literaturzeitung 1921, Sp. 85 f., zu vergleichen gewesen, wo W. Schwenzner nachweist, daß die dem Propheten zugestandene Tagesration genau innerhalb der Grenzen der babylonischen Durchschnittsbeköstigung liegt, aber doch wegen des Fehlens jeder weiteren Zukost immerhin recht gering ist. Der Name des babylonischen Gottes Tammuz bedeutet nicht „Sohn des Lebens“ oder „ewiges Kind“, wie S. 58 erklärt wird, sondern nach dem sumerischen Dumu-zi-abzu = akkadisch aplu kēnu ša apšī = „echtes Kind der Wassertiefe“ (= des Gottes Ea); siehe *Deimel*, Pantheon babylonicum 1914 N. 765. Ebenso scheint mir hinter 8, 17: „Siehe, sie halten das ‚Reis‘ an ihre Nase“, doch etwas anderes zu stecken als bloß: „Siehe, sie lassen noch den (Opfer-) Gestank zu mir emporsteigen.“ Ich möchte hinweisen auf eine Stelle in einem babylonischen Briefe (*Harper* nr. 771), wo ein Untergebener an den König schreibt: „Wir waren tote Hunde, aber der Herr König hat uns wieder belebt, indem er die Lebenspflanze an unsere Nase legte“; siehe A. *Jirku*, Zeitschr. f. altt. Wiss. 1921, 160; ders.: Altorientalistischer Kommentar zum A. T. 1923, 211. — Zu 24, 21 sind jetzt die Ausführungen von P. *Dhorme*, Rev. biblique 1920, 492 f., zu vergleichen, daß nefēš hier Gurgel, Kehle bedeutet, und dazu jetzt *meine* Ausführungen in Zeitschr. f. altt. Wiss. 1925, 262 ff., über: ass. napištu = hebr. nefēš = Gurgel, Kehle. Die Erklärungen A. von *Hoonackers*, der einige Wörter bei Ezechiel aus dem Sumerischen ableiten will, sind abzulehnen.

2. Noch aus demselben Jahre wie Ezechiel (1923) stammt „Das Buch der Sprüche“, übersetzt und erklärt von *Hermann Wiesmann* S. J. Dieses Buch steht bekanntlich zur Zeit im Mittelpunkt des Interesses. 1924 veröffentlichte A. *Erman* (Berlin) in den Sitzungsberichten

der Berliner Akademie der Wissenschaften eine Abhandlung „Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos“, in welcher er aus den Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, Second Series (London 1923) von *Sir Wallis Budge* eine Reihe von Sprüchen herausgab und sie besonders dem Teile C. 22, 17—24, 22 unseres Buches gegenüberstellte (siehe auch den gleichzeitigen Aufsatz in *Orientalist. Literaturzeitung* 1923, Nr. 5 „Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope“). Es kann bei der auffälligen Gleichheit vieler Einzelsprüche kein Zweifel sein, daß hier eine Quelle des altt. Spruchbuches vorliegt, bzw. daß der Verfasser des Buches sich sehr stark an ägyptische Vorlagen angelehnt hat. Dies gibt natürlich zusammen mit den neuerdings immer zahlreicher werdenden akkadischen Weisheitssprüchen für Alter und Einreihung der biblischen Spruchliteratur ganz neue Perspektiven. Inzwischen haben sich eine Reihe von Autoren mit der ägyptischen Vorlage beschäftigt und neue Parallelsprüche herausgearbeitet; siehe besonders *H. Greßmann*, „Die Lehre des Amen-em-ope und die vorexil. Spruchdichtung Israels“ in: *Zeitschr. f. altt. Wiss.*, N. F. 1 (1924), 272—296; *derselbe* jetzt: „Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur (Berlin 1925). *P. Wiesmann* selbst hat bereits zu eben diesen Fragen Stellung genommen: „Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos?“ (*Bibl. Zeitschr.* 1925, S. 43—50). Vgl. auch *H. J. Heyes* in dieser Zeitschrift 3 (1926), 1 ff. Um so mehr ist deswegen heute auch eine Neuübersetzung und Neubearbeitung des alttestamentlichen Spruchbuches selbst zu begrüßen.

P. Wiesmann hat sich in die Fragen des Buches, für die er durch frühere Arbeiten besonders geeignet war, liebevoll versenkt. Sie werden in einer Einführung in kurzer Zusammenfassung hinreichend behandelt. So Name, Inhalt und Bestimmung des Buches. Bei aller sonstigen Rücksichtnahme auf die natürliche Lebenskunst „bezweckt das Buch doch vornehmlich die Förderung der alttestamentlichen Frömmigkeit: es will den Leser für die in der geoffenbarten Religion beschlossene Weisheit gewinnen und sein Leben allseitig mit ihren Grundsätzen durchdringen“ und so „dem Leser zum zeitlichen und ewigen Glück verhelfen“. Sehr gut ist der Hinweis, daß „möglicherweise auch die Absicht mitgewirkt habe, in dem Buche ein Gegenstück zu der Spruchweisheit der benachbarten großen Kulturvölker aufzustellen“ (S. 3). Bezüglich des „Sammlers und Verfassers des Buches“ wird hervorgehoben, daß „nach dem hebräischen Texte Salomon ausdrücklich als Verfasser nur von II (10, 1—22, 16) und V (25, 1—29, 27) bezeichnet wird. Ihm auch III (22, 17—24, 22) und IV (24, 23—24) zuzuschreiben, liegt kein zwingender Grund vor“ (S. 5). Auch „erstreckt sich die Urheberschaft nicht notwendig auf die vorliegende Form der einzelnen Sammlungen. . . . Aus den von Salomon herrührenden Sprüchen (1 Kg 5, 12) mag jemand eine Auswahl getroffen und in der vorliegenden Weise zusammengestellt haben. . . . Wer schließlich die verschiedenen Schriften gesammelt und in die jetzige Form gebracht hat, ist völlig unbekannt“ (S. 4 f.). Zur Zeit des Esdras dürfte das Buch in dem heutigen Umfang vorgelegen haben (S. 5). Damit ist aber natürlich für das Alter der einzelnen Sprüche noch nichts gesagt. Denn die jüngsten Sammlungen können uralte (vielleicht etwas überarbeitete) Sprüche enthalten (S. 5). Vor allem die Frage nach dem salomonischen Ursprung mancher Teile ist durch das neue, obenerwähnte Material in besonderes Licht gerückt worden, wie denn auch schon *Wiesmann* S. 6 mit Recht bemerkt: „Wenn man das hohe (teilweise in die erste Hälfte des 3. Jahrtausends zurückreichende) Alter der Spruchweisheit der andern Kulturvölker, z. B. der Ägypter, den regen zwischen-völkischen Verkehr und die Bildungshöhe Israels betrachtet, hat man keinen Grund, das Alter der Sprüche möglichst herabzudrücken“ (S. 6), zumal „als die in den Sprüchen niedergelegte Weisheit zum Teil nicht ausschließlich israelitisches, sondern ganz allgemein menschliches Gepräge hat“ (ebenda). — Die Übersetzung lehnt sich bisweilen an den griechischen Text an. Hervorzuheben ist besonders das umfangreiche Inhaltsverzeichnis am Schlusse, welches bei der Buntheit der Sprüche die Verwendung derselben bedeutend erleichtert.

Den grundlegenden Vers K. 1, 7 übersetzt der Verfasser: „Die Furcht Jahwes ist der Kern des Wissens“ und verweist dabei auf 9, 10a. Da aber dort „tehillat chokmā“ steht statt des

„réšit“ in V. 7, so dürfte auch dieses V. 7 mit „Anfang“ wiederzugeben sein. Öfters wird „māwet = Tod“ mit „Verderben“ und chajjim = „Leben“ mit „Glück“ wiedergegeben (ersteres 10, 20; 11, 4b; letzteres z. B. 10, 16. 30; 21, 11. 21). Charakteristisch für die semitische Auffassung sind aber gerade hier die Termini „Tod“ und „Leben“. Zu 23, 13 f. hätte auf Pap. 53 von Elephantine verwiesen werden können, das fast wörtlich übereinstimmt. Kap. 11, 21 darf bei „wahrlich“ für „jād lejād“ das Fragezeichen fallen (16, 5b fehlt dasselbe auch neben der Übersetzung „ganz gewiß“). Diese Formel ist jetzt für das Akkadische gesichert in der gleichen Verbindung: „idu ana idi“ = unbedingt, sicher; siehe *Thureau-Dangin*, *Rev. d'Assyriol.* XVIII, p. 165 und *P. Dhorme*, *Rev. biblique* 1923, p. 187. Ebenso ist inu = Auge wie in 23, 31 beim Weine = Perle (vom „Perlen“ des Weines!) nachgewiesen; siehe *Delitzsch*, *Handwörterbuch* S. 49 und *P. Dhorme*, *Rev. bibl.* 1921, p. 528. Nefeš = Leben dürfte nach meinen Untersuchungen (siehe oben) jetzt an vielen Stellen mit „Hals, Kehle“ und „Gier“ zu übersetzen sein.

3. Es ist zu begrüßen, daß neben der auffallend raschen Aufeinanderfolge der „Weisheitsbücher“ (jetzt ist auch noch „Das Buch der Weisheit“ von *Fr. Feldmann* erschienen) auch eines der wichtigen älteren historischen Bücher vorliegt von *A. Schulz* (jetzt Breslau), *Das Buch Josue*, übersetzt und erklärt 1924. Denn hier werden wohl die wichtigsten Fragen der alttestamentlichen Exegese zu lösen sein, da hier die Probleme liegen, wie sie namentlich durch *Friedrich Delitzschs* „Große Täuschung“ (1920 und 1921) wieder brennend geworden sind. Und hier auch wird das geplante Werk seine Existenzmöglichkeit zeigen müssen. Das muß denn auch von dem bereits erwähnten Josue-Kommentar von *A. Schulz* gesagt werden, daß er die hier vorhandenen exegetischen und historischen Schwierigkeiten kühn in Angriff genommen hat. Diese gruppieren sich hauptsächlich um zwei Punkte: einmal in den eben von *Delitzsch* wieder mit Emphase erhobenen sittlichen Bedenken gegen die Einzugsberichte des Buches in der Art und Weise des Vorgehens gegen die einheimischen Völkerschaften, indem dieselben im „Auftrage Jahwes“ mit Frauen und Kindern und der gesamten Habe in der Form des „Bannes“ niedergemacht und vernichtet wurden. Hier verweist *Schulz* mit Recht einmal auf die damaligen Kriegssitten, nach welchen „der besiegte Feind jedes Recht, auch das Recht auf das Leben verloren hatte“ (S. 6). Man vergleiche nur dazu die viel späteren Eroberungsberichte der Assyrer! Außerdem „dürfen wir das Buch nicht nach unseren christlichen Grundsätzen beurteilen. Das Gesetz der Bergpredigt bestand noch nicht“ (ebenda). Endlich muß der Stil des Verfassers wesentlich ins Auge gefaßt werden, der alles als Jahwes Willen hinstellt: „Sie hatten Erfolg bei ihrem Vordringen, und aus dem Erfolg leiteten sie das Recht ab, so vorzugehen. Bei ihrem lebendigen Gottesbegriff waren sie nun überzeugt, daß ihnen dieses Recht von Jahwe verliehen sei. Und da dem Schriftsteller die dogmatische Unterscheidung zwischen Zulassung und göttlicher Verursachung noch nicht bekannt war, so kleidete er den Bericht in die Formel, Jahwe habe jene Taten, die zu der Besitzergreifung Kanaans führten, geheißt.“ (S. 6.) Hier ist m. E. ein Punkt, von dem aus viele Schwierigkeiten auch sonst im A. T. behoben werden können, besonders wenn wir altorientalischen Stil überhaupt in Betracht ziehen! *Joh. Hempel* weist uns neuestens in seiner Arbeit: „Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch“ (*Zeitschr. der deutsch. Morgenländischen Gesellschaft* 1925, S. 31) noch auf ein weiteres wichtiges Moment in der Beurteilung gerade dieser Frage hin, nämlich auf eben die semitische Anschauung vom Fluch, wonach alle Mittel angewendet werden, um das Verfluchte („Bann Jahwes“) unschädlich zu machen, an dem eben der Fluch nach altorientalischer Anschauung hängt und dieser unbedingt sich auswirken muß. Und so bildet dieses Vorgehen mehr eine Schutzmaßnahme der Gesellschaft als eine Strafe, denn „auch an Dingen haftet eben, wie etwa an dem Weihwasser der Segen, so der Fluch, der den Besitzer getroffen hatte“ (*Hempel* S. 31).

Das zweite Problem liegt in den offensichtlich voneinander abweichenden und

ineinander verarbeiteten verschiedenen Darstellungen der Hauptereignisse, z. B. des Übergangs über den Jordan, der Eroberung Jerichos usw. (vgl. bei Schulz zu 3, 7—13; K. 4; 5, 2—9; 5, 11. 12; K. 6; 7, 13—15 usw.). Hier arbeitet der Verfasser mit „zahlreichen Beischriften“, welche die Schreiber teils, um die Kenntnisse zu zeigen, oder aus „übergroßer Ängstlichkeit“, schließlich aus vertiefter Betrachtung des Gegenstandes heraus in Form von „Midraschim“ später zu den ursprünglich klaren, einheitlichen Berichten hinzugefügt haben (S. 1 f.). Schulz erneuert also in einer anderen Form die frühere Glossen- oder Fragmententheorie. Hier wird er wohl am meisten Widerspruch finden. Die sonstigen Vorfagen des Buches (Inhalt und Stellung desselben im Kanon, Textbestand, Abfassungszeit, die näheren Zeitumstände der Ereignisse, etwaige sonstige inschriftliche Bezeugung des Erzählten) werden auch hier dem Rahmen des Gesamtwerkes entsprechend kurz, aber für den Zweck der Bearbeitung hinreichend behandelt, so daß wohl jedem dadurch der Weg zu dem Verständnis der Einzelperikopen erschlossen wird. Die Zeit der Ereignisse, d. i. der Eroberung Kanaans durch Josue, wird m. E. mit Recht um 1200 (1185—1175) angesetzt. Dabei wird auch darauf hingewiesen, wie im Buche gerade die Verhältnisse in Kanaan ganz dem sonstigen Milieu, wie wir es jetzt aus den Amarnabriefen und den gleichzeitigen ägyptischen Quellen genau kennen, entsprechen. Als Verfasser des Hauptstockes des Buches erscheinen Josue und seine Mitarbeiter („Beamte“) selbst, von denen ja sicher ist, daß sie des Schreibens kundig waren. Die Gründe können indes hierfür m. E. nicht überzeugen. Nirgends wird denn auch im A. T. und auch nirgends in dem Buche selbst behauptet, daß das Buch von Josue stamme (24, 25 ist nur auf die vorausgehende Perikope zu beziehen). Der Kennzeichen einer späteren Abfassung sind doch viele, und was die rabbinische Tradition zu bedeuten hat, ist bekannt. Die Übersetzung ist gut und geläufig, Abweichungen vom überlieferten Text und besonders kritische Auffassungen sind auch hier durch Klammern und unterscheidende Typen gekennzeichnet. Dabei findet sich manche gute Lesung. In der Erklärung wird das „Sonnenwunder“ von Gibeä (10, 12—15) unter Ablehnung aller andern Theorien mit Recht einfach „als dichterische Ausschmückung der Tatsache, daß Josue damals seine Feinde auf wunderbare Weise besiegt, daß er ihnen eine ganz außerordentliche Niederlage beigebracht hat“, aufgefaßt (man vgl. nur V. 13: „Steht das nicht geschrieben im „Buche des Wackeren“, und dieses war bekanntlich ein Krieglieserbuch!). Bezüglich des Wunders beim Übergang über den Jordan, Kap. 3, wird auf eine Begebenheit aus dem Jahre 1267, wo von einer Stauung des Wassers durch einen Bergsturz die Rede ist, angeknüpft. — Die Ausgrabungen von Jericho sind leider ganz übergegangen. Auch die berühmten „Hornisse“ als „Hilfstruppen Jahwes“ bei der Vertreibung der Feinde des Volkes (24, 12; ebenso Ex. 23, 28; Dt 7, 20) sollten verschwinden (siehe *Delitzsch*, Große Täuschung I, S. 111, Anm. 19, und bereits die Übersetzung „Angst“ bei *O. Eißfeldt*, Hexateuchsynopse (1922) zu Ex 23, 28 und Jos 24, 12). Das Nomen sir'a dürfte mit akk. sarū = niederwerfen zusammenhängen und etwas wie „panischer Schrecken“ (vgl. sonst „Gottesschrecken“) bedeuten (*Delitzsch* im Kolleg!).

4. Das Buch „Jesus Sirach“ oder „Ecclesiasticus“ ist „übersetzt und erklärt“ von *Andr. Eberharder*, Prof. der Theologie in Salzburg, Bonn 1925. Auch diese Bearbeitung bringt entsprechend dem Gesamtplane eine kurze, gut orientierende Einleitung über Verfasser, Zeit und Zweck des Buches und besonders über den Wert der verschiedenen Übersetzungen des Textes, da wir bis zur Auffindung des größeren Teiles (drei Fünftel) der hebräischen Vorlage seit 1896 lediglich auf die Übersetzungen angewiesen waren. Besonders gut ist die Eingliederung des Buches in die Zeitverhältnisse des Hellenismus. Die Übersetzung folgt grundsätzlich dem griechischen Texte, bisweilen wird auf die Abweichungen des Originalen eingegangen. Um so mehr ist zu bedauern, daß, wie auch im Vorwort angegeben ist, von Kap. 25 ab auf die Angabe von Texterweiterungen verzichtet werden mußte, da besonders der hebräische Text bisweilen viel ursprünglicher und plastischer ist (vgl. nur zu 4, 10; dann 6, 19

wegen der 4. Vaterunser-Bitte Mt 6, 11; dann 7, 31 usw.). Auch die Anmerkungen dürften manchmal etwas eingehender sein, die oft nur eine Umschreibung des Textes bedeuten, während für das übrige auf fachmännische Kommentare verwiesen wird. Ich glaube, gerade die Kreise, für welche das Bibelwerk berechnet ist, wären dafür sehr dankbar.

Vor allem habe ich das weitere Eingehen auf religionsgeschichtliche, besonders altorientalische Parallelen zu unseren Texten vermißt, namentlich aus den bereits erwähnten ägyptischen und akkadischen Texten. Es hätte doch zu 24, 1 ff. (Weisheit als Hypostase!) auf die Isis-Inschrift von Nysa (bei *Deißmann*, Licht vom Osten 1908, 91 ff.), bei der Darstellung des Ackerbaues als göttlicher Einrichtung (7, 15; vgl. Jes 28, 26) jetzt auf die babylonischen Anschauungen vom göttlichen Ursprung aller Gewerbe und Künste, besonders wiederum des Ackerbaues (vgl. *Meißner*, Babylonien und Assyrien I, 185) verwiesen werden sollen. Zu dem herrlichen Bild aus der Natur in 14, 18 sollte Ilias VI, 144 ff. nicht fehlen. Besonders aber haben wir jetzt zu den Stellen über die Tücke des Weibes (Jes Sir 25, 13—26) dieselben Ideen, fast bis auf die Termini, in dem Zwiegespräch eines Herrn mit seinem Sklaven (Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts nr. 96, siehe *Ebeling*, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion II, 51 ff.) wie auch in Ägypten (siehe ebenda die Angaben bei *Ebeling*). Ebenso findet sich zu der aufklärerischen Warnung vor allzugroßer Trauer um die Toten mit der Begründung, „ihm nützeest du nicht, und dir schadest du, denn es gibt keine Rückkehr“ (38, 16 ff.), eine auffallend bezeichnende Parallele im erwähnten Zwiegespräch, wo es heißt: „Steige auf die Hügel und durchwandere die Wohnstätten: Siehe die Schädel der Geringen und Hohen, welches ist der Bösewicht, und welches ist der Guttätige?“ (Dazu noch weitere Angaben bei *Bezold*, Zeitschr. f. Assyriol. XXXII, 206.) Sind das Zufälligkeiten? Zu den Litaneiformen 51, 12 ff. hätte jetzt *Fr. Stummer*, Sumer. = akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen (1922), S. 127 ff., herangezogen werden müssen, wo diese Form auch bereits für den Alten Orient nachgewiesen ist. All diese Dinge hätten m. E. sehr zur Belebung des Ganzen beigetragen, und falls in den Anmerkungen aus der offenbar streng gehandhabten „Rücksicht auf den Raum“ (!) kein Platz gewesen, so wäre wenigstens ein kleiner Exkurs in der Einleitung erwünscht gewesen. Auch im Namen- und Sachregister mußte ich manche Ungenauigkeiten feststellen.

5. Erst jüngst ist erschienen „Das Buch des Predigers“ oder „Kohleth“, übersetzt und erklärt von A. *Allgeier*, Professor der Theologie in Freiburg i. Br. Hier nimmt vor allem die Einleitung in das an Problemen so reiche und als Literaturwerk doch so interessante Buch über ein Drittel des ganzen Umfangs ein. Aber es ist dem Verfasser gelungen, uns, soweit überhaupt möglich, die Fragen desselben aufzuschließen. Die Entstehungszeit wird nach Sprachcharakter wie Milieu in die spätere Zeit (um 300), d. h. die frühe hellenistische Zeit, gesetzt: „Die Nähe der Mischna ist unverkennbar. Dadurch ist es völlig ausgeschlossen, das Buch der Blütezeit der hebräischen Literatur und es gar Salomon zuzuweisen. In der jetzigen Gestalt ist es sicher abzusprechen. Es spricht aber auch nichts dafür, daß Koh aus einer älteren Sprachform umgeschrieben worden sei. . . . Am ehesten könnte noch angenommen werden, daß einzelne Sentenzen im Koh, ehe sie in das Buch eingereicht wurden, im lebendigen Verkehr von Mund zu Mund etwas anders gelaute haben. Aber dann sprechen manche Beobachtungen eher für eine aramäische Grundform als für Hebräisch, und Salomon wäre wieder ausgeschieden“ (S. 2 f.). Salomon ist dabei wohl „ein literarischer Typus für einzelne Sentenzen und Spruchsammlungen auf Grund von historischen Überlieferungen, wie 3 K 5, 9 ff., ähnlich wie die Liedersammlung des Psalters, trotzdem ein großer Teil anderen Urhebern beigelegt wird, den Namen Davids an der Spitze trägt, und Moses geradezu der Gesetzgeber ist“ (S. 3). Möge man doch auch in der Praxis dem Rechnung tragen! „Innerlich erweist sich dann Kohleth mit der volkstümlichen philosophischen Literatur der hellenistischen Zeit verbunden. Das sollte nicht weiter bestritten werden. Es handle sich nicht darum, ob der Ver-

fasser von der griechischen Philosophie abhängig ist, etwa von hier seine Ideen entlehnt hat. In diesem Sinne könnte der Einfluß mit guten Gründen bestritten werden. Aber niemand vermöge sich völlig von seiner Umgebung abzuschließen, und ein für die ganze Welt so aufgeschlossener Sinn, wie er Koh eigen ist, wird sich schon gar nicht hermetisch abgeschlossen haben, weil er ja alles versuchen und nichts seiner Seele vorenthalten wollte“ (S. 3 f.). „Schießt es nun weit übers Ziel hinaus, deshalb Koh zu einem Epikuräer oder Stoiker, Kyrenaiker oder Neuplatoniker zu stempeln, so ist anderseits unverkennbar, daß Gedankengänge, wie sie in diesen Schulen beliebt waren, auf die Menschen Eindruck gemacht haben, für die Koheleth zur Feder greift. Damit wird Koh zu einem literarischen Dokument aus dem Kampf des jüdischen Volkes mit dem Hellenismus“ (S. 4). Auch in sprachlicher Hinsicht „bietet er (Koh) nicht nur eine größere Zahl von Wörtern, die sonst im Alten Testament nicht vorkommen, sondern auch viele Wörter in spezifischer Bedeutung, wie sie dem späteren Hebräisch der Mischnah- und der Barajtha-Literatur eigentümlich ist. Dazu gehört eine starke Annäherung an das Aramäische“ (S. 6). Eine gute Übersicht gibt dann noch Aufschluß über den Gedanken-gang des Buches. Hinsichtlich der Form wird wieder auf die Eigenart Koheleths hingewiesen und an die Verwandtschaft mit den „Diatriben der kynischen und stoischen Popularphilosophie erinnert, worin ganz ähnlich wie in Koh Rede und Gegenrede wechselt, und zwar ebenfalls oft so, daß äußerlich nicht kenntlich gemacht wird, wann die Gegenrede einsetzt und die Antwort beginnt“ (S. 11). An der literarischen Einheit des Buches wird gegenüber anderen Erklärungen festgehalten und schließlich wird versucht, die verschiedene Stimmung: einerseits die pessimistischen Äußerungen, anderseits wieder die Betonung der Lebens- und Weltfreude und dabei die steten Mahnungen zur Gottesfurcht, auf einen Generalnenner zu bringen: „Die philosophische Grundansicht von Koh ist also, wenn man von einer solchen reden will, ein gewisser Agnostizismus. Wieweit die Grenzen des Erkennens reichen, wird nirgends gesagt, wie es denn überhaupt Koh nicht für nötig hält, seine Skepsis philosophisch zu beweisen“ (S. 15). „Nichtigkeit“ (so übersetzt *Allgeier* das bekannte Wort *vanitas*) „betrifft nicht sowohl einen ethischen Begriff, will auch nicht zuerst die Vergeblichkeit menschlicher Anstrengung bezeichnen, sondern besagt in erster Linie die ontologische Tatsache, daß Denken und Sein sich nicht decken, wie der Mensch in gelehrter Naivität wohl meint, sondern daß das Seiende unabhängig vom Menschen da ist und objektiven Gesetzen folgt, die der Mensch anzuerkennen hat und nicht ungestraft mißachten darf. Vielmehr besteht seine Aufgabe darin, dieses Gesetz zu erkennen und danach zu leben und zu handeln. Davon hängt auch sein Glück ab“ (S. 14). Auf einen wichtigen Punkt wird noch aufmerksam gemacht, der m. E. in manchen Schwierigkeiten vielleicht um ein gutes Stück weiterführen dürfte: nämlich daß der Koh bisweilen gegen die Meinung anderer zu polemisieren scheint und dabei eben diese Meinung anführt und bekämpft (siehe besonders zu 7, 1—14 S. 14 f.). Das wichtige Problem wie die Stellung des Predigers zur Eschatologie (Scheol, Unsterblichkeit, Gericht) ist leider nur berührt. Auch die Frage nach dem „babylonischen Koheleth“ ist nicht weiter behandelt.

Auf Einzelheiten kann auch hier nicht eingegangen werden. Die Übersetzung ist nach dem hebräischen Grundtext angefertigt. Dabei ist manche gute Verbesserung des Textes (siehe S. 5 f.) und manche selbständige Erklärung zu verzeichnen. Diese selbst ist wieder ganz kurz gehalten. Der Verfasser folgt dem Grundsatz: „Eine gute Übersetzung ist der kürzeste und beste Kommentar“ (Vorwort). Aber auch hier wäre bisweilen doch etwas mehr erwünscht gewesen, indessen mußten diese Dinge wieder „den Grundsätzen, welche dem Bonner A. T. überhaupt zugrunde gelegt sind“, weichen (Vorwort). Besonders zu dem Urteil über das „böse Weib“, 7, 26, hätte wieder auf die ägyptischen und akkadischen Parallelen hingewiesen werden können (siehe bereits oben zu Jes Sir!), vielleicht daß damit von selbst die Ausfälle gegen das A. T. und die noch in der neuesten (4.) Auflage des Bibelwerkes von E. Kautzsch stehengebliebene ungerechte Bemerkung gegen die katholische Auffassung weichen würden!

An Literatur, die übersehen wurde, hätte ich noch nachzutragen: zu S. 1 (Geschichtliche Vorfragen) *H. Ranston*, *Cohemoth and the early Greeks*, in *Journ. of Theol. Stud.* 1923, 160 bis 169; zu S. 12 (Gedankenwelt) *P. Ath. Miller*, *Die Weisheit des Predigers*, in *Benediktin. Monatsschrift* 4 (1922), 113—120.

Ich halte dafür, daß das Urteil von Koh (1, 2) die bisherigen Lieferungen des Bonner Bibelwerkes nicht trifft.

Lorenz Dürr.

Vom Jesusbilde der Gegenwart.

DDr. Johannes Leipoldt, Professor der Theologie in Leipzig, Vom Jesusbilde der Gegenwart. 2., völlig umgearbeitete Auflage. VIII u. 416 Seiten. Gr. 8. Dörffling & Franke, Leipzig 1925.

* * *

Was Jesus für die Menschheit bedeutet, welch ungeheurer Einfluß von ihm ausgegangen ist und sich immer noch in ungeminderter Kraft bemerkbar macht, dafür ist heute in weiten Kreisen volles Verständnis vorhanden. Und mehr noch als Verständnis: kaum jemand kann sich dieser Kraftquelle entziehen; auch da, wo man innerlich zu dem vollwertigen biblischen Jesusbild keine Lebensbeziehung finden kann, stößt man immer wieder auf ihn und muß sich, wie einem unbewußten Zwange folgend, mit ihm auseinandersetzen.

Auch darin liegt ein Beweis für die Einzigartigkeit Jesu Christi, daß sein Bild im Innern der verschiedenen Menschen die mannigfaltigsten Formen annimmt. Man neigt fast unwillkürlich dazu, es nach seinem persönlichen, subjektiven Empfinden zu gestalten. Das ist gewiß nicht immer erfreulich, da durch diese subjektive Seite der volle, strahlende und beglückende Glanz des Bildes oft getrübt oder ganz verdunkelt wird. Auf der anderen Seite treten allerdings dadurch auch manche Eigentümlichkeiten des unerschöpflichen Reichtums der Person Jesu deutlicher zutage, und so lassen sich auch da, wo — aufs Ganze gesehen — Einseitigkeiten oder Verzerrungen festzustellen sind, manche leuchtende Edelsteine im einzelnen finden.

So kann man geradezu von einer Geschichte des Jesusbildes sprechen. Aber was eben hier so bemerkenswert ist: in dieser Geschichte treten durchaus nicht nur Namen von Theologen auf, sondern das gesamte Geistesleben ist als Quelle für das Jesusbild heranzuziehen.

Von dieser Erkenntnis ging der Leipziger protestantische Theologe *Johannes Leipoldt* aus, als er 1913 — damals in Kiel — sein Buch „Vom Jesusbilde der Gegenwart“ schrieb. Unlängst konnte dieses Buch in erweiterter und teilweise stark umgearbeiteter Form von neuem ans Licht der Öffentlichkeit treten. Und das ist aufrichtig zu begrüßen. Denn die erstaunliche Belesenheit des Verfassers in der modernen Literatur entfaltet ein so vielseitiges Bild, wie es sonst wohl nirgends zu finden ist. Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, in der Form etwa von *Albert Schweitzer*, übergeht das meiste von dem, was *Leipoldt* zu sagen hat, und umgekehrt verzichtet *Leipoldt* auf eine Schilderung der Entwicklung des modernen Leben-Jesu-Bildes. Dafür zeigt er dem Leser Wege, die der Forscher teilweise gar nicht oder nur in beschränktem Maße zu betreten pflegt. Ein eingehendes kritisches Referat wird nicht ohne Interesse sein und auch der Sache selbst dienen.

Der Stoff wird von *Leipoldt* in sechs große Kapitel eingeteilt, die folgende Überschriften tragen: 1. Schönheit und Stimmung; 2. Soziales und Sozialistisches; 3. Aus der Welt der Ärzte; 4. Ellen Key und der Monismus; 5. Aus der katholischen Kirche; 6. Dostojewskij und der russische Christus. Namentlich das erste Kapitel führt uns in die Welt der Künstler und bietet hier eine so reiche Auswahl, daß es gänzlich zwecklos ist, Ergänzungswünsche — z. B. den Hinweis darauf, daß Gerhart Hauptmann in seinen neueren Dichtungen Züge aus dem biblischen Leben Jesu gern in die Schilderung seiner Helden hineinträgt, besonders dann, wenn sie gegensätzlich zum kirchlichen Christentum wirken. Man vergleiche etwa die Mißhandlung des mexikanischen Kaisers Montezuma durch die spanischen Soldaten des Cortez in „Der weiße Heiland“, die ganz der Verspottung Jesu nachgebildet ist — für eine doch niemals zu erreichende Vollständigkeit vorzubringen. Auch wird die Auswahl je nach Geschmack und Einzelurteil verschiedenartig gewertet werden, besonders werden manche das meiste aus den an sich sehr lehrreichen Kapiteln über Ellen Key und über Dostojewskij als nur lose mit dem Thema in Berührung stehend empfinden trotz der erläuternden Bemerkungen im Vorwort.

Es liegt dem Verfasser fern, in diesem Zusammenhang ein Jesusbild zu zeichnen, wie es sich seiner eigenen Erkenntnis darstellt. Gleichwohl nimmt er zu den verschiedenen Auf-

fassungen mehr oder weniger ausführlich kritische Stellung. Dabei befließt er sich einer dankbarst anzuerkennenden leidenschaftslosen Objektivität, die auch aus abwegigen und unsympathischen Ausführungen das Brauchbare herauszustellen versteht. Weiterhin finden sich wiederholt wertvolle exegetische Bemerkungen, so besonders die Auseinandersetzung mit *Arthur Drews* über die Geschichtlichkeit Jesu. Allerdings kann man hier auch einige Bedenken nicht unterdrücken. Befremden erregt die Bemerkung zum Kreuzeswort Mt 27, 46: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Um seine einseitige und übertreibende Ausdeutung abzuschwächen, heißt es S. 80 Anm.: „Bei seiner Deutung (die sich kaum mit Sicherheit geben läßt) ist zu berücksichtigen: einmal was der im Tode empfinden mußte, der ein Wort wie Mt 20, 28 sprach; weiter, daß es vielleicht nicht erlaubt ist, auf ein Wort des Gekreuzigten besonderes Gewicht zu legen (man erwäge, wie diese Todesart auf das Bewußtsein des Sterbenden wirken muß).“ Ich glaube, zur Erklärung läßt sich Besseres sagen, wenn man das Wort aus seinem alttestamentlichen Zusammenhang und im Rahmen der gesamten biblischen Berichterstattung über die Kreuzigung versteht. Der Eindruck der Todesart auf das Bewußtsein des Sterbenden ist dann jedenfalls ohne erhebliche Bedeutung. Vgl. dazu etwa *Engelbert Krebs*, *Dogma und Leben I*, 388 ff. Paderborn 1921.

Am meisten interessiert uns das Kapitel über das Jesusbild der katholischen Kirche. Es ist auch insofern besonders zu beachten, als gerade dieses Kapitel in der Neuauflage eingehend bearbeitet und erweitert worden ist. Und es gilt von ihm vorzüglich, was oben schon gesagt wurde, daß der Verfasser den ernststen Willen zur objektiven Darstellung hat. Ja, ich kann mir eine ganze Reihe von kritischen Bemerkungen mit voller Zustimmung zueigen machen und mit Freude feststellen, daß der Verfasser manches genau so beurteilt, wie ich es auch tue. Daß auf der anderen Seite Mißverständnisse und Lücken zu finden sind, daß kritische Urteile beanstandet werden müssen, ist wohl zu verstehen.

Interessant ist zu sehen, nach welchen Gesichtspunkten der weitschichtige Stoff geordnet wird. *Leipoldt* unterscheidet sieben Gruppen, die er benennt: 1. Der Modernismus; 2. Das philosophische Leben Jesu; 3. Das anschauliche Leben Jesu; 4. Jesumystik und Frömmigkeit; 5. Das völkische Jesusbild; 6. Die katholische Dichtung; 7. Katholische Maler und Bildhauer. Diese Stichworte lassen sofort erkennen, wie der Verfasser sich die verschiedenartige katholische Auffassung denkt. Zum zweiten und dritten Kapitel sei bemerkt, daß als Vertreter des „philosophischen“ Bildes *Schell* und *Reatz* — ist der Titel und ist die Zusammenstellung wohl ganz zutreffend? — genannt sind, als Typen des „anschaulichen“ Lebens Jesu *Meschler* und *Papini*. Natürlich konnte der Verfasser auch hier nur eine Auswahl treffen; aber man vermißt doch sehr viel Wichtiges, namentlich ist die reiche, streng wissenschaftliche Arbeit auf dem weiten Felde der Evangelienforschung gar zu stiefmütterlich behandelt. Die lange Anmerkung S. 260 f. macht doch einen recht dürftigen Eindruck. Namen wie *Felder*, *Cladder*, *Sickenberger*, *Tillmann* — die S. 261 gemachten Bemerkungen beziehen sich gar nicht auf eine Schrift von ihm, sondern auf einen einzelnen Beitrag eines von ihm herausgegebenen Sammelwerkes, nämlich des das ganze Neue Testament umfassenden großen Kommentarwerkes, der sogenannten Bonner Bibel, die in Tausenden von Exemplaren weitverbreitet ist — *Meyenberg*, *Steinmann*, auch *Wittig* (dessen zusammenfassendes Werk „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo“ zur Zeit der Abfassung des Buches freilich noch nicht erschienen war), *Huonder*, *Haggeney* und *Thaddaeus Soiron* mit seinen biblischen Predigten und vielen Beiträgen in seiner Zeitschrift „Kirche und Kanzel“ vermißt man ungern, ganz zu schweigen von der umfangreichen ausländischen, namentlich französischen Literatur (der S. 160 erwähnte Würzburger *Ph. Kneib* lebt übrigens nicht mehr).

Daß der bedeutende Freiburger *Leonhard Hug* so ohne weiteres zur Aufklärung gerechnet wird, ist nicht zutreffend. Gewiß klingt die von ihm mitgeteilte Anekdote über das Weinwunder in Kana recht „aufklärerisch“ und sind auch sonst von ihm geradezu zynische Worte aus seinen Vorlesungen überliefert. Aber auf der andern Seite muß doch namentlich seine Gegenschrift

gegen *D. Fr. Strauß'* Leben Jesu genannt werden. Wenn der „Modernismus“ in das katholische Kapitel eingereicht wird, so ist das insofern zu verstehen, als das als typisch verwertete Buch von *Loisy*, „Evangelium und Kirche“, noch aus seiner katholischen Zeit stammt. Aber das liegt schon weit zurück, und die folgende Schriftstellerei, die die modernistischen Ansätze aus „Evangelium und Kirche“ in Reinkultur entwickelte, namentlich das große Werk über die synoptischen Evangelien, bleibt ganz außer Betracht.

Das Kapitel über das sogenannte „völkische“ Jesusbild möchte ich ganz zu streichen empfehlen. Gemeint ist damit ein Bild, „das in eigentümlicher Weise grundsätzlich vom Geschichtlichen absieht und Jesus zum besonderen Besitze des eigenen Volkes macht“. Es wird also nicht an jenes unwissenschaftliche, oft recht peinlich wirkende Jesusbild gedacht, wie es in extrem deutsch-völkischen Kreisen immer wieder gezeichnet wird, z. B. von *Emil Jung* (worauf der Verfasser gar nicht zu sprechen kommt; vgl. etwa *Deißner*, Das völkische Christusbild, Berlin-Lichterfelde 1925), sondern an die Sonderansicht „in gewissen Kreisen der katholischen Kirche“. Dabei wird ausdrücklich das Streben jener Künstler ausgeschlossen, die Jesus in ihr eigenes Volk hineinstellen, um ihn dem Volksempfinden näherzubringen. Was aber übrig bleibt, sind einige begeisterte und teilweise für unsern Geschmack ungeschickte Wendungen, die aber grundsätzlich in keiner Weise über das hinausgehen, was die eben genannten Künstler wollen. Dazu kommt, daß die Quellen, aus denen *Leipoldt* schöpft, einseitig übertreiben. Das gilt z. B. von der nach einem Bericht der „Täglichen Rundschau“ angeführten polnischen Osterbetrachtung aus dem Jahre 1911, worin es heißt: „Unser Gott ist aus Polen gebürtig, unser Christus ist ein Pole, ein Kind unserer Tschenstochauer Gottesmutter. Hier, in dem masurischen Sande, an der Weichsel, hat er sein Grab. Unser Christus ist ein Pole, und nicht in Bethlehem oder auf dem Golgathaberger ist er zu suchen. Unser Christus ist ein Pole, geboren auf dem Heu einer Piastenhütte.“ *Leipoldt* schließt aus diesen Worten, daß nach dem Verfasser des Osterartikels Jesus nicht in Bethlehem geboren wäre, daß er nach ihm also ein Pole sei. Herr *Prof. Dr. Klawek* aus Lemberg ist auf meine Bitte der Sache nachgegangen und hat festgestellt, daß die zitierten Worte im *Kurjer Warszawski* (Nr. 105 vom 15. April 1911) aus einem Ostergedichte stammen. Das ist schon wichtig, weil der Dichter sich manche Wendungen erlauben darf, die der nüchterne Geschichtsschreiber oder auch der philosophische Betrachter nicht gebrauchen würde. Dazu kommt, daß es vor den genannten Worten im Gedicht ausdrücklich heißt: „Es ist ein Gott! . . . Doch ein jeder hält ihn für sein eigenes Banner, vor dem er die Knie beugt usw.“ Und schließlich fehlt ein kleines, aber wichtiges Wort in der letzten Zeile. Es heißt dort nämlich: „gewissermaßen geboren auf dem Heu einer Piastenhütte.“ Aus allem folgt, daß die überschweglichen Worte in keiner Weise so zu verstehen sind, daß man sie für ein tatsächlich unkatholisches völkisches Jesusbild in Anspruch nehmen darf.

Im Augenblick nicht nachkontrollierbar ist die Notiz, die auf S. 286 aus der mir unbekannten Quelle „Nachbar 23. 11. 1924“ angeführt wird, und die, wenn sie zuträfe, allerdings „den Gipfelpunkt“ darstellte. Danach soll 1924 in Neuyork eine Versammlung von 6000 Negern unter dem Vorsitz eines schwarzen katholischen Bischofs festgestellt haben, daß Jesus und seine Mutter schwarze Hautfarbe gehabt hätten. Von Kennern der modernen Missionsgeschichte wird mir versichert, daß diese Notiz in sich sehr unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unmöglich ist. Auf welchem Mißverständnis sie beruht, konnte ich leider nicht feststellen.

Was schließlich aus Ungarn mitgeteilt wird, hat mit dem „völkischen“ Jesusbild überhaupt nichts zu tun. Es beweist nur, daß in Ungarn eine kindliche Verehrung zur Gottesmutter herrscht, und daß man ihr das Land gern förmlich weiht (wie es in Bayern z. B. auch geschieht). Das hat aber doch auch im entferntesten nichts mit der Auffassung zu tun, „die in eigentümlicher Weise grundsätzlich vom Geschichtlichen absieht und Jesus (bzw. seine Mutter) zum besonderen Besitze des eigenen Volkes macht“.

Nach allem gibt es das „völkische“ Jesusbild auf katholischer Seite überhaupt nicht.

Dichterische und naive Überschwenglichkeiten oder auch Geschmacklosigkeiten sind als solche zu werten, nicht aber zu einem eigenen Jesustyp zu stempeln.

Ich möchte noch auf einige Einzelheiten hinweisen. Überrascht haben mich wiederholte Bemerkungen, die die urchristliche Bedeutung des Apostels Petrus herabmindern. Wenn gegenüber einer Äußerung von *Loisy*, daß Petrus nicht nur kraft der Priorität seiner Bekehrung und kraft seines Feuereifers, sondern infolge einer bestimmten Anordnung seines Meisters der erste war, die Frage formuliert wird: „Hat *Loisy* einmal Mt 16, 19 und 18, 18 verglichen?“ (S. 230), so muß man doch wohl umgekehrt sagen: Gerade dieser Vergleich zeigt die besondere Bedeutung Petri. Gewiß beweist er, wie vieles andere übrigens auch, daß die übrigen Apostel nicht zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt werden, und daß die apostolischen Vollmachten ganz allgemein hoheitsvoll sind. Aber warum wird denn Petrus in einer eigenen, außergewöhnlich feierlichen Szene vor allen andern Aposteln in besonderer Weise ausgezeichnet, wenn dadurch nicht seine hervorragende Sonderstellung zum Ausdruck gebracht werden soll! Und wenn gleich nach dem Petrusbekenntnis (Mt 16, 23) ein scharfes Tadelswort an den Apostel gerichtet wird, so warnt uns das nicht davor, „die Bedeutung des Petrus zu überschätzen“ (S. 241), sondern es zeigt in diesem Zusammenhange gerade umgekehrt, daß man auf die rein persönlichen Eigenschaften des Apostels für seine Bedeutung kein übertriebenes Gewicht legen darf. Offenbar gar zu vorsichtig ist auch das Urteil, „daß ein Aufenthalt des Petrus in Rom mit den Mitteln der reinen Geschichtswissenschaft vielleicht nicht ganz sicher bewiesen werden kann (Babylon 1 Petr 5, 13 kann das ägyptische sein).“ Die Beweise für den römischen Aufenthalt und Martertod des Apostels sind doch so mannigfaltig und erdrückend, daß ein ernster Zweifel nicht möglich ist. An das Buch von *Lietzmann* über Petrus und Paulus in Rom darf eben erinnert werden. Und es ist vielleicht nicht uninteressant hinzuzufügen, daß auch der Profanhistoriker *Er. Caspar* in der von *Brackmann* herausgegebenen Festschrift für Kehr „Papsttum und Kaisertum“ (München 1926, 22) betont, das Martyrium des Apostels in Rom werde „fast einstimmig als bis zu höchster Wahrscheinlichkeit gesichert angesehen“, und daß er die abweichende Ansicht von *A. Bauer* „radikalen Skeptizismus“ nennt. Das ägyptische Babylon kann doch wohl aus dem Zusammenhang des ersten Petrusbriefes heraus nicht ernstlich in Frage kommen. Übrigens hat *Deißmann*, auf den der Hinweis auf diese ägyptische Ortschaft zurückgeht, in der zweiten Auflage seines „Paulus“ die betreffende Bemerkung gestrichen — doch wohl, weil er selbst eingesehen hat, daß mit diesem Babylon in 1 Petr nichts anzufangen ist.

Von dem „mittelalterlich-katholischen Satz von der doppelten Wahrheit“, daß etwas zugleich theologisch falsch und philosophisch wahr sein könnte, sollte man nicht so ohne weiteres sprechen (S. 232 und 300). Diese Verstiegenheit einer entarteten Scholastik hat doch das 5. Konzil vom Lateran direkt verworfen. Und wenn *Fogazzaro* sich „in soldatischem Gehorsam“ seiner Verurteilung durch die Kongregation fügte, so hat das wahrhaftig mit der „doppelten Wahrheit“ nichts zu tun.

Zu einer etwas zugespitzten Gegenüberstellung der Menschenrechte und Gottesrechte bei *Schell* bemerkt *Leipoldt* S. 243: „Der katholischen Kirche liegt daran, daß man sich den Staat nicht zu erhaben vorstellt.“ In Wirklichkeit lehnt die Kirche nur den heidnischen, omnipotenten Staat ab, sie weigert sich, in ihm den präsenten Gott zu sehen — wahrlich zum Segen echter Kultur, wie die heutige Zeit mehr denn je beweist. Über die harmonische, katholische Staatsauffassung ist gerade neuerdings manches Wertvolle geschrieben worden, so von *Steffes* und *Tischleder*.

Was *Schell* über Ordensstand und weltlichen Beruf sagt, ist keineswegs ein Zugeständnis an das weltfreudige Christentum Luthers, sondern durchaus katholische Auffassung. Der katholische Begriff der Aszese mit seiner Betonung, daß Aszese nicht Selbstzweck ist, wird ja gar so leicht mißverstanden und von tatsächlichen Auswüchsen oder Übertreibungen ein falscher Schluß auf ihr Wesen gemacht. Bezeichnend ist der Satz S. 243: „Als ob Aszese nicht

ein festgeprägter religionsgeschichtlicher Ausdruck wäre!“ Diese Prägung wird aber gewöhnlich von nichtchristlicher Aszese hergenommen. Aber gerade der neutestamentliche Exeget hat dafür doch ein Empfinden, daß manche christlichen Begriffe und Vorstellungen sich mit nichtchristlichen äußerlich oft recht nahe berühren und trotzdem inhaltlich und nach ihrem Motiv ganz anders zu werten sind.

Kein Katholik wird an dem Satz von *Schell* Anstoß nehmen, daß das wahre Kirchentum „sich nicht zwischen Gott und die Seelen stellen“ will, im Gegenteil, er wird ihn als selbstverständlich ansehen. *Leipoldt* meint freilich, wenn man mit ihm Ernst machen wollte, wäre man kein Katholik mehr. Die Kirche will die Verbindung zwischen Gott und der Seele fördern, sie will der Schwäche aufhelfen und Gefahren beseitigen, aber sie will sich nicht dazwischenstellen. Gerade darum hält sie auch die übernatürliche Bedeutung Jesu so hoch und sieht in der Vermenschlichung Jesu eine Beeinträchtigung unmittelbarer, vollkommener Frömmigkeit. Nur bei Anerkennung der vollen Gottessohnschaft Jesu ist auch die rechte Wertung der Heiligenverehrung möglich. Und umgekehrt ist echte Heiligenverehrung, namentlich die Marienverehrung — wenn man von zweifellos vorgekommenen Übertreibungen und Ausartungen absieht —, ein kraftvoller Hinweis auf die überragende, Heiligkeit spendende gottmenschliche Person Jesu Christi. Überschaute man die Entwicklung des Jesusbildes außerhalb der katholischen Kirche, und lehnte man den liberalen Versuch, ein rein-menschliches Bild des „geschichtlichen“ Jesus aus den Evangelien herauszuzukonstruieren, als ungeschichtlich ab, so kann die rechte Stellung zu dem Satze (S. 282) nicht zweifelhaft sein: „Wenn man in katholischer Weise Maria verehrt, so kommt das auf ein Zurückdrängen des geschichtlichen Jesus hinaus.“

Auch zu dem, was über die Jesumystik gesagt wird, sind manche Einschränkungen zu machen. Gewiß ist auf dem weiten Gebiete, das man unter dem verschieden weit gefaßten Sammelnamen Mystik zusammenschließt, viel zu nennen, was ungesund, bedenklich oder geradezu unchristlich ist. Unerleuchteter Eifer hat manches hervorgebracht, das zweifellos zu beanstanden ist. Aber auch in den S. 278 mitgeteilten romanischen Überschwenglichkeiten soll der Papst im Grunde nicht „in eigentümlicher Weise mit Jesus gleichgesetzt werden“; es wird die Lehre vom sichtbaren Stellvertreter Jesu nur lebhaft empfunden. Gewiß ist auch die Ekstase nicht das Normale der Frömmigkeit, und sicherlich kann sie zur Geisteskrankheit führen. Daher ist auf diesem Gebiete große Vorsicht am Platze. Allein hat nicht auch Paulus die Ekstase gekannt? Gerade er bietet das Beispiel eines gesunden Ausgleichs. Es ist richtig, daß im Bereich der Jesumystik neue „Tatsachen“ im Leben Jesu geschaffen worden sind. *Leipoldt* verweist auf Katharina Emmerich. Und sein Urteil darüber (S. 280) wird man restlos unterschreiben: „Das, was so geschaffen ward, gräbt zweifellos tief und ist von großer Schönheit. Aber als Ersatz für die Evangelien kann es nicht gelten.“ Ganz gewiß; aber diese Wahrheit betont man auf katholischer Seite sehr stark, und man weist auch mit Nachdruck auf die Abweichungen hin, die in den Visionen vielfach den Evangelien gegenüber zutage treten. Vgl. das Buch von *L. Richen*, Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichtern der Anna Katharina Emmerich (Biblische Studien 21, 1), Freiburg 1923. Mit der Jesumystik hängt es jedenfalls nicht zusammen, wenn es vorkommt, „daß katholische Christen kaum eine klare Vorstellung vom geschichtlichen Jesus gewinnen.“ Ich bezweifle die Wahrheit dieser Bemerkung nicht; denn Mangel an Bildung ist oft genug festzustellen. Aber hier gibt es keine konfessionelle Grenze, und ich glaube nicht, daß gerade auf diesem Gebiete der katholische Volksteil einen Vergleich zu scheuen hat.

Eine solche Ansicht hängt mit dem weitverbreiteten, heute fast kaum noch zu verstehenden Vorurteil zusammen, daß die katholische Kirche die Evangelien dem Volke vorenthalte. S. 281 wird das Urteil von *Norbert Peters* wiedergegeben, wonach es für unsere Zeit eine der dringendsten Aufgaben der deutschen Katholiken sei, die deutsche Bibel zu verbreiten. Im Anschluß daran heißt es: „Aber ist die ganze römische Kirche für diese Lösung zu haben?“

Zum Beleg dafür wird darauf hingewiesen, daß die französische Bibelübersetzung von *Lasserre* im Jahre 1887 auf den Index gesetzt worden sei, ferner unter Berufung auf einen Aufsatz von *Otto Lempp* aus dem Jahre 1912 über den italienischen Modernismus, daß die im Jahre 1902 gegründete italienische Hieronymusgesellschaft zur Verbreitung der Evangelien „von den amtlichen Kreisen der Kirche zu Tode kuriert“ worden sei. Nach diesen beiden Beispielen folgt als Schluß: „Unter diesen Umständen wird es wohl auch künftighin eine Eigentümlichkeit weiter katholischer Kreise bleiben, daß sie von Jesus nur unklare Vorstellungen haben.“ Nur die Einschränkung wird hinzugefügt, „daß in Deutschland, wohl vor allem seit dem Weltkriege, allerlei zur Vermehrung der Bibelkenntnisse bei den Katholiken geschehen ist“.

Leider ist der Verfasser bei diesen Ausführungen sehr schlecht informiert. Wenn eine Bibelübersetzung auf katholischer Seite kirchlich verboten wird, so geschieht das nicht darum, weil die Kirche die Übersetzung der Bibel als solche mit Mißtrauen betrachtet, sondern weil sie in der betreffenden Übersetzung Fehler und Ungenauigkeiten oder in den beigegebenen Erklärungen Ansichten ausgesprochen findet, die sie nicht billigt. Ich kann im Augenblick nicht feststellen, aus welchem Grunde gerade *Lasserre* in Frankreich verboten worden ist. Jedenfalls gibt es eine Fülle von französischen Übersetzungen des ganzen Neuen Testaments oder einzelner Teile, namentlich der Evangelien, die unbeanstandet verbreitet werden.

Der Aufsatz von *Lempp* ist keine zuverlässige Quelle für die italienischen Verhältnisse. Was damals in der aufgeregten Zeit des Jahres 1912 erklärlich ist, liest man heute schon mit Kopfschütteln. Nach einer freundlichen Mitteilung von L. Fonck ist die erste Ausgabe der von der Hieronymusgesellschaft veranstalteten Evangelienübersetzung beanstandet worden, weil in den Anmerkungen etwas von Loisy aufgenommen war. Dann wurden aber neue Ausgaben besorgt, so daß im Jahre 1920 die zweihunderttausendste Auflage, 1925 gar die dreihunderttausendste Auflage der Evangelien und Apostelgeschichte erscheinen konnte. Das gebundene Exemplar wird zu dem billigen Preise von 2,20 Lire abgegeben. Dieser Millionenabsatz sieht wahrlich nicht nach einem Zu-Tode-Kurieren aus.

Und damit die Ansicht der höchsten Stelle in der Kirche zum Ausdruck kommt, verweise ich auf die Worte der päpstlichen Enzyklika *Spiritus Paraclitus* vom 15. September 1920. Da diese Worte des Papstes Benedikt XV. überhaupt beherzigenswert sind, seien sie hier mitgeteilt: „So viel wir können, wollen wir, ehrwürdige Brüder, alle Gläubigen unaufhörlich im Namen des Hieronymus mahnen, daß sie vor allem die heiligen Evangelien unseres Herrn, ebenso die Apostelgeschichte und die Briefe täglich lesen, damit sie in Fleisch und Blut übergehen. Gern gedenke ich anläßlich dieses Jubiläums (es handelt sich um den 1500jährigen Todestag des großen Bibelgelehrten Hieronymus) der Gesellschaft, welche nach dem heiligen Hieronymus benannt ist, und zwar um so lieber, als wir selbst Gründungsmitglied sind. Mit Freuden haben wir gesehen, wie die Sache gediehen ist; mit Freude schreiben wir sie vor. Ehrwürdige Brüder, ihr wißt wohl, daß es zum Programm dieser Gesellschaft gehört, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte möglichst zu verbreiten, so daß sie in keiner christlichen Familie mehr fehlen und alle sich an ihre tägliche Lesung und Betrachtung gewöhnen. Wir wünschen dringend, daß dies Unternehmen, an welchem uns wegen der angegebenen Vorteile sehr viel gelegen ist, in euren Diözesen Verbreitung finde, indem überall dieselben Gesellschaften gegründet und an die römische angegliedert werden. In dieser Beziehung machen sich um die katholische Sache in den verschiedenen Gegenden am meisten jene Männer verdient, welche es sich recht angelegen sein ließen und noch lassen, alle Bücher des Neuen Testaments und ausgewählte Bücher des Alten Testaments in angenehmer, schöner Form herauszugeben und zu verbreiten.“

In Deutschland ist nicht erst seit dem Weltkriege viel zur Verbreitung der Heiligen Schrift geschehen. Zahlreiche Übersetzungen sind erschienen und erscheinen immer wieder in neuer Auflage, oder es kommen ständig ganz neue Übersetzungen mit kürzeren oder längeren Anmerkungen heraus. Hier kann man jetzt eher von einem Überfluß als von einem Mangel

sprechen. Die Übersetzung von *Grundl* z. B. ist unlängst in 18. bis 29. Auflage herausgekommen, die von *Rösch* ist in Zehntausenden von Exemplaren verbreitet, die soeben ganz neu erschienene von *Tillmann* wird zweifellos auch in weite Kreise dringen.

Nach dem Gesagten wird man auf protestantischer Seite doch allmählich das Urteil über die Stellung der katholischen Kirche zum Bibellesen revidieren müssen. Auf diesem Vorurteil beruht wohl auch, was hier ergänzend einmal gesagt werden mag, zum Teil wenigstens das Bestreben der protestantischen Bibelgesellschaften, durch eigene Sendboten Bibeln unter der katholischen Bevölkerung zu verbreiten. So vertreibt die britische und ausländische Bibelgesellschaft in Berlin zwei von katholischen Verfassern stammende Ausgaben des Neuen Testaments, und zwar die des Leander van Eß und die von Allioli. Die erstere, aus der Aufklärungszeit stammende ist wegen mancher Ungenauigkeiten kirchlich verboten, die letztere ist an sich einwandfrei, liegt aber auf katholischer Seite in verbesserter Ausgabe vor, die brauchbare Anmerkungen enthält, ist im übrigen durch bessere Übersetzungen überholt. Daß man unter dem katholischen Volke nur von katholischer Seite besorgte Bibelausgaben verbreiten will, ist doch wohl selbstverständlich, ebenso wie umgekehrt der Protestantismus gewiß nicht katholische Ausgaben bei seinen Gläubigen einbürgern wird. Aber in dem Organ der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft, der „Bibelarbeit“, beklagen sich die Bibelboten über unfreundliche Aufnahme in katholischen Kreisen, und in der Nr. 154 der „Bibelarbeit“ (vom Oktober 1925) wird z. B. unter der Überschrift „Unprotestantische Friedensliebe“ berichtet, daß ein protestantischer Pfarrer einem Bibelboten den doch ganz verständigen Rat gab, um des konfessionellen Friedens willen die Arbeit unter den Katholiken einzustellen.

Wenn man auf protestantischer Seite erst weiß, welch großen Nachdruck die maßgebenden katholischen Kreise auf die Verbreitung der Heiligen Schrift legen, und wie groß die Zahl guter Übersetzungen ist, dann wird man es verstehen, daß die Wirksamkeit der protestantischen Bibelboten überflüssig ist, und daß sie notwendig als peinlich empfunden werden muß. Worauf es ankommt, ist das, daß wirkliche Liebe zum Bibelworte geweckt und daß darauf mehr und mehr hingedrängt wird, wie es in dem angeführten Papstworte heißt, „daß alle sich an die tägliche Lesung und Betrachtung gewöhnen“. Gewiß fehlt es hier noch an vielem, und zwar, wenn man so manche protestantische Klage liest, auf protestantischer Seite nicht minder als auf katholischer. Der Klerus namentlich muß sich die Mahnungen Benedikts XV. mehr und mehr zu Herzen nehmen und dafür sorgen, daß das Verständnis im Volke in immer weiterem Maße geweckt wird. Aber in diesem Zusammenhang kommt es wesentlich darauf an, festzustellen, daß tatsächlich „die ganze römische Kirche“ für die Verbreitung der Heiligen Schrift zu haben ist, und daß sie es aufs lebhafteste beklagt, wenn in lauen Kreisen „von Jesus nur unklare Vorstellungen“ vorhanden sind. —

Ich bin mit meinen kritischen Bemerkungen etwas ausführlich geworden. *Leipoldt* weiß, daß ich mich darum mit seinem Buche eingehend beschäftigt habe, weil ich es schätze, und weil ich den Wunsch hege, daß es möglichst auf der Höhe sei. Ich hoffe, daß ihm noch weitere Auflagen beschieden werden, und da der Verfasser den redlichen Willen zu allseitiger Orientierung und objektiver Darstellung hat, werden ihm meine Bemerkungen nicht belanglos sein. Das Buch bietet des Guten und Wertvollen soviel, daß man dafür dankbar ist.

Max Meinertz.

Neuere religiöse Literatur für Gebildete.

Johann Albert Aich, Christus in seinen Heiligen. Hagiologische Betrachtungen. 376 Seiten. Herm. Rauch, Wiesbaden 1925. — *Georg Bichlmair S. J.*, Urchristentum und katholische Kirche. 379 Seiten. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, Wien, München 1925. — *Otto Cohausz S. J.*, Der erlöste Mensch. Eine Erklärung des Römerbriefes. 229 Seiten. Vier-Quellen-Verlag, Leipzig 1925. — *J. van Ginneken S. J.*, Persönlichkeit und Charakter. Zwei Reden. Berechnigte Übersetzung aus dem Holländischen von W. E. Winkel S. J. 55 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1924. — *Otto Gründler*, Geisteswende. 134 Seiten. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1924. — *Johannes Chrysostomus Gspann*, Natur und Übernatur. Im Grundriß dargestellt. 114 Seiten. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1925. — *Romano Guardini*, Heilige Zeit. Liturgische Texte aus Missale und Brevier. 300 Seiten. Verlag Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels am Main 1925. — *F. Imle*, Pilgerreise zum heiligen Gral. 64 Seiten. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1925. — *Otto Karrer*, Augustinus. Das religiöse Leben. Gesammelte Texte mit Einleitung. Erster Teil: „Die Seele und ihr Gott.“ 291 Seiten und 9 Bildbeilagen. Verlag „Ars sacra“, Joseph Müller, München. — *Joseph Kühnel*, Vom Leben aus Gott. Gedanken über die Macht der religiösen Persönlichkeit. 2. Aufl. 184 Seiten. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1924. — *Peter Lippert S. J.*, Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen. 12.—16. Aufl., 27.—36. Tausend. VI u. 272 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1925. — *Arnold Rademacher*, Gnade und Natur. Ihre Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben. Eine apologetische Studie. 3., vermehrte Auflage. Siebtes und achttes Tausend. 151 Seiten. Volksvereins-Verlag, M. Gladbach 1925. — *J. P. Steffes*, Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung. 2., nachgeprüfte und erweiterte Auflage. IV u. 128 Seiten. Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger, Mergentheim 1924. — *Gertrud von Zezschwitz*, Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit. Ergänzung zu „Warum katholisch?“ VIII u. 52 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1925. — *Das Siegel*. Ein Jahrbuch katholischen Lebens. 200 Seiten. Vier-Quellen-Verlag, Leipzig o. J. (1925?). — *Alois Wurm*, Von der Schönheit der Seele. Großquartformat. 56 Seiten Text und 44 Vollbilder. Joseph Müller, München 1925.

* * *

Es ist erfreulicherweise festzustellen, daß gegenwärtig im deutschen Sprachgebiet an religiösen und theologischen Schriften, die sich an einen weiteren Leserkreis wenden, kein Mangel besteht. Während die rein wissenschaftliche theologische Produktion auf katholischer Seite in letzter Zeit eine mehr als wünschenswerte Zurückhaltung übt, erscheinen Jahr für Jahr neue Bücher größeren und kleineren Umfangs, deren Tendenz dahin geht, alte Wahrheiten aus dem reichen Schatze katholischer Überlieferung zu heben und in allgemein verständlicher Aufmachung ans Licht zu stellen. Die Qualität des Geleisteten verdient durchweg alle Achtung. Es muß auch anerkannt werden, daß sich die in Betracht kommenden religiösen und asketischen Schriftsteller unserer Tage, von wenigen Ausnahmen abgesehen, an einer gesunden Theologie orientiert halten und Übertreibungen nach der negativen wie positiven Seite hin, an denen die ältere asketische Literatur jedenfalls nicht arm ist, behutsam zu vermeiden suchen. Sowohl der einfache katholische Mann aus dem Volke wie auch der mehr Gebildete, der an Inhalt und Form höhere Ansprüche stellt, kommen heute, wenn sie nach religiöser Literatur verlangen, auf ihre Rechnung. Wer etwas Passendes sucht, findet eine reiche Auswahl vor sich. Wie die religiöse Literatur unserer Tage einerseits aus der herrschenden religiösen Zeitrichtung geboren ist und deren Linien unverkennbar an sich trägt, so kommt sie andererseits auch den spezifischen Bedürfnissen des modernen religiösen Menschen in weitem Maße entgegen. Man denke bloß an die liturgischen Schriften. Bemerkenswert ist vor allem, daß in dem heutigen religiösen Schrifttum alle Bewegungen und Schattierungen des religiösen Lebens, von der zartesten subjektiven Frömmigkeit bis zur mehr objektiv und streng liturgisch bestimmten

Haltung, ihre Berücksichtigung finden. Dabei weisen die einen Schriften eine vorwiegend intellektuelle Prägung auf und wollen mehr belehrend wirken, während die andern es in erster Linie auf religiöse Erbauung absehen und sich daher zunächst an Herz und Gemüt wenden.

Im einzelnen seien folgende Schriften hier verzeichnet und kurz besprochen:

In dem Buche von *Joh. Albert Aich* wird keine eigentliche Heiligenlegende geboten. Wohl hat der Verfasser aus dem Leben und der Persönlichkeit der einzelnen Heiligen, die er behandelt — im ganzen 52 —, einzelne Momente und Züge herausgegriffen, um sie zur Unterlage für erbauliche Betrachtungen und Vorträge zu gestalten. Nach seiner Absicht sollen diese Heiligenbetrachtungen „für Kanzel und Haus, für Schule und Versammlungen der Kongregationen und religiösen Vereine“ dienen (S. 6). Wie die häufig wiederkehrende direkte Anrede zeigt, sind sie auch wohl zuerst in solchen Versammlungen vorgetragen worden. Manche gute Lehren und Ermahnungen knüpft der Verfasser an das jeweilige Heiligenleben an. Im großen und ganzen aber ist der Stoff zu wenig geordnet, die Darstellung zu breit, viele Gedanken wiederholen sich. Auch fällt es auf, daß nicht die charakteristischen Züge aus dem Leben der Heiligen gewählt sind. Bei dem hl. Aloysius z. B. wird nicht die Herzensreinheit, sondern die Gewissenhaftigkeit als hervorstechende Tugend herausgehoben. Auch nach der grammatisch-technischen Seite hin dürfte das Buch noch vervollkommen werden. Die Interpunktion ist nicht überall korrekt, die Sprache dürfte noch mehr gefeilt werden, ungewöhnliche Wortbildungen müßten unterbleiben. Auch Ungenauigkeiten im Namen (Maximilian statt Maxentius) hätten leicht vermieden werden können. Bei einer Neuauflage könnte auf diese Ausstellungen wohl Rücksicht genommen werden. Druck und Ausstattung des Buches sind gut.

Das vortreffliche Buch des Wiener Jesuiten *G. Bichlmair* über Urchristentum und katholische Kirche ist, wie die Vorrede vermerkt, aus der Seelsorgsarbeit entstanden, nämlich aus Vorträgen, die der Verfasser im Jahre 1922/23 an der katholischen Hochschule in Wien gehalten hat. Es verfolgt auch ausdrücklich den Zweck, in erster Linie der Seelsorge und nicht der Wissenschaft zu dienen, freilich der Seelsorge in höherem Sinne. Die Frage nach dem Verhältnis des Urchristentums zur jetzigen katholischen Kirche wird in großen zusammenhängenden Komplexen aufgerollt. Stimmt das älteste Christentum, das wir kennen, mit der katholischen Kirche von heute überein, oder besteht hier eine gähnende Kluft? Letzteres hatte man lange Zeit hindurch auf gegnerischer Seite behauptet. Verfasser legt an Hand der gesicherten wissenschaftlichen Forschungsergebnisse auf den verschiedensten Gebieten lichtvoll dar, daß kein Gegensatz, sondern auf der ganzen Linie wesentliche Übereinstimmung besteht. Gewiß, nach Form und Erscheinung ist heute manches anders als ehemals, was eben die lebendige Entwicklung mit sich bringt, allein Kern und Inhalt sind gleich geblieben, so daß der gläubige Katholik nur mit Freude und Genugtuung die neuesten Entdeckungen über die urchristliche Zeit begrüßen kann. Es wird besonders auch hervorgehoben, daß von der heutigen Forschung die innere Harmonie zwischen der Kirche von jetzt und der Urzeit unumwunden anerkannt werde, daß im Lager der Gegner ein allgemeiner Rückzug angetreten sei und man zugestehe, daß sich erhebliche Differenzpunkte nicht aufzeigen ließen. Es sei heute immer mehr wissenschaftliche Überzeugung geworden, daß in Wahrheit die katholische Kirche allein und keine der zahlreichen christlichen Sekten auf urchristlicher Grundlage stehe. In drei Hauptteilen werden behandelt der urchristliche und der katholische Glaube, die urchristliche und katholische Verfassung sowie das urchristliche und katholische Leben. Ein ausführliches Sachregister ist beigegeben. Sowohl zur eigenen Belehrung und Weiterbildung, wobei namentlich der Theologe an früher Gelerntes in gefälliger Weise erinnert wird, wie auch zur Vorbereitung religiöser Vorträge in Vereinen und Versammlungen kann das ansprechende Buch wertvolle und praktische Dienste leisten.

Mehr der religiösen Betrachtung und Erbauung will die frisch und lebendig gehaltene Schrift von *Otto Cohausz* über den Römerbrief des Apostels Paulus dienen. Es ist eine religiös-asketische Erklärung des wichtigen und inhaltschweren Briefes, ohne wissenschaftlichen Apparat, aber die Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese überall verwertend und für das praktische Leben ausmündend. Gerade das Hauptthema des Briefes, die durch Christus und seine Gnade erfolgte Ablösung der alten Gesetzesgerechtigkeit und die durch ihn uns gewordene Befreiung von Sünde und Schuld, behält Verfasser stets im Auge. Es ist ein Lehr- und Trostbuch für ringende und nach oben strebende Seelen. Der reiche Inhalt des Römerbriefes, der von Katholiken und Protestanten als die magna charta des Rechtfertigungsglaubens betrachtet wird, ist in allgemeinverständlicher Erklärung dargelegt, wobei es dem Verfasser darauf ankommt und auch gelingt, den katholischen Geist und die traditionelle Auffassung des Briefes zu rechtfertigen. Am Schluß fügt Verfasser eine Reihe von praktischen Gedanken und Anregungen in Gestalt von guten, systematisch geordneten Predigt dispositionen speziell zum Gebrauch für Theologen hinzu. Predigten über den Römerbrief mögen an sich nicht gerade einfach sein, sind aber ohne Zweifel zeitgemäß. Man braucht nicht zu befürchten, daß die Themen zu hoch hingen. Was Paulus den eben erst bekehrten Christen der Weltstadt Rom vortragen durfte, das können auch namentlich gebildete Christen von heute als geistige Kost vertragen, wenn der Prediger es nur versteht, Form und Ton richtig zu treffen. Und dazu bietet das Buch eine vorzügliche Handhabe.

Von dem berühmten holländischen Kanzelredner *J. van Ginneken* werden uns in flüssiger Übersetzung zwei größere Reden vorgelegt, wovon die eine die Pflege der Persönlichkeit, die andere die Persönlichkeit des Lehrers in rhetorischer Sprache behandelt. Beide Reden umfassen eine Fülle von pädagogischen Lehren und Winken, die aus feiner psychologischer Beobachtung und aus den Tiefen religiöser Weisheit geschöpft sind. Die Lektüre ist sehr spannend und fruchtbar.

Eine Reihe von nur lose zusammenhängenden Abhandlungen verschiedensten Inhalts bietet die kleine Schrift *Geisteswende* von *Otto Gründler*. Es ist das 13. Bändchen der Bücher der Wiedergeburt. Das Büchlein erstrebt die hohe Aufgabe, „die ewige Wahrheit des Christentums wieder in die Zeit hinausstrahlen zu lassen, mit ihrem Geiste alle Gebiete der Kultur, Politik und Wirtschaft, Kunst und Theater, Wissenschaft und Philosophie zu durchdringen, sie in ihrem Licht umzugestalten und durch ihre Kraft zusammenzuschweißen zum Ganzen, und hierdurch der Seele die Einheit und Menschlichkeit, den überzeitlichen geistigen Gehalt, wonach sie ein so unstillbares Verlangen hegt, wiederum zu schenken“ (S. 10). Ob diese Aufgabe in den folgenden Abhandlungen wirklich gelöst ist, muß jedoch billig bezweifelt werden. Im einzelnen ist die Rede vom göttlichen Rhythmus des Lebens, wobei in der Hauptsache über moderne Jugendbewegung gehandelt wird, von dem indischen Dichter Tagore, vom modernen Heidentum, als dessen klassischer Vertreter Stefan George hingestellt wird, von Untergang oder Wiedergeburt im Anschluß an Oswald Spengler, von antikem und christlichem Staat, endlich von Kosmopolitismus und Vaterlandsliebe. Wie man sieht, sind es sehr heterogene Dinge, die hier erörtert werden, und die sich nur künstlich unter dem genannten Sammelbegriff zusammenfassen lassen. Wenn es auch an einem einheitlichen Gedankengang fehlt, so ist doch anzuerkennen, daß sich in den einzelnen Aufsätzen zahlreiche treffende und geistvolle Bemerkungen finden.

In einen mehr abgerundeten Gedankenkreis führt das kleine Büchlein *Natur und Übernatur* aus der fleißigen Feder des österreichischen Stiftsherrn *Gspann* ein, das 14. Bändchen in der ebengenannten Sammlung Bücher der Wiedergeburt. Nachdem zuerst die Begriffe natürlich, außernatürlich und übernatürlich deutlich geklärt und scharf gegeneinander ab-

gegrenzt worden sind, wird die Harmonie zwischen Natur und Übernatur in großen Umrissen dargestellt. Dabei wird aber zuweilen sehr ins einzelne gegangen, so wenn die Trinität in Gott mit der sogenannten Ternität im Menschen bzw. in der Seele verglichen wird. Solche Vergleiche mögen sehr hoch und scharfsinnig sein, sind aber auch kühn und gewagt. Es wird dann näherhin geredet von den vier Reichen der Natur (ethisch, physisch, logisch, metaphysisch), dem vierfachen Sinn der Heiligen Schrift, von dem *concursum divinum* in der Natur-Gnadenordnung, wobei hochtheologische Ausführungen speziell über Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade mit einfließen; ferner von Wissen und Glauben, von dem Parallelismus von Natur und Gnade in den Sakramenten, von Kirche und Staat, von Religion und Kunst. Die an sich schönen und meist tiefen Gedanken sind hie und da etwas sprunghaft aneinander gereiht, die Vergleiche aus der organischen Natur, z. B. das biogenetische Grundgesetz Häckels, oft gesucht und nicht immer ganz durchgeführt. Ob es richtig ist, die Gnade als Vorbild der Natur zu betrachten? Ontologisch und logisch ist doch die Natur das Primäre. Sehen wir noch ab von einigen technischen Schönheitsfehlern im Druck, so kann das Büchlein zur religiösen und theologischen Belehrung bestens empfohlen werden.

Die stille, noch allzu sehr verborgene Welt der Liturgie betreten wir mit *Romano Guardinis* Buch: *Heilige Zeit*. In vornehmer äußerer Aufmachung, in feinem Druck wird uns eine reiche Sammlung von liturgischen Gebeten aus Missale und Brevier in sprachlich schöner und wohl-lautender Übertragung vorgelegt. Manches erscheint geradezu meisterhaft übersetzt, so daß man das Original kaum noch vermißt und den Charakter der Übersetzung nicht mehr spürt. G. ist ohne Zweifel ein Meister der Form und des sprachlichen Rhythmus. Auf der Umschlagseite des schönen Buches hätten wir gern ein weniger expressionistisches Christusbild gewünscht.

Was der Verfasser mit seinem neuen Buche bezweckt, ist dieses: die reichen Gebetsschätze und -formen, welche die Kirche wie „heimliche Schönheit“ in „verborgenem Tale“ hütet, weiteren Kreisen, besonders jugendlichen, zugänglich zu machen. Eine solche Absicht kann nur lebhaft begrüßt werden, wie auch freudig anzuerkennen ist, daß der erste Versuch des Verfassers, soweit es auf ihn selbst ankommt, sehr gut gelungen ist. Möge nun auch eine dankbare Lesergemeinde das Buch zur besinnlichen Lesung wie zum Gebet zur Hand nehmen. Je tiefer sich auch der Laie in die kraftvollen und objektiven Gebete der kirchlichen Liturgie versenkt, desto besser für ihn und auch für die Kirche. Kirchlicher Sinn und religiöses Leben können dadurch nur gewinnen, während ein krankhafter religiöser Subjektivismus an diesen Quellen vielleicht geheilt werden könnte.

Ein anderes Gebiet religiösen Lebens, die Welt der Exerzitien, will uns *F. Imle* mit ihrer Pilgerreise zum heiligen Gral erschließen. Mit ansprechenden Bildern aus der alten Gralsage schmückt sie den innern Weg aus, den die Seele in den geistlichen Übungen wandert, angefangen von dem kranken Heimweh, das sie auf den Weg führt, bis zu Ritterschlag und Fahneneid, womit die Reise endet. Es sind zarteste religiöse Gedanken, tiefinnige und freudige Dankergüsse, wie sie in den Exerzitien die Seele durchziehen, die hier auf Grund persönlicher Erlebnisse in poetisch durchhauchter und gehobener Sprache zur Darstellung kommen. Die Verfasserin hat all denen, namentlich gebildeten Katholiken, die einmal Exerzitien mitmachen wollen, ein nützliches und begeisterndes Büchlein in die Hand gegeben. Geist und Zweck dieser Übungen, vor allem die innere persönliche Läuterung und Selbstheiligung, hat sie richtig gesehen und mit warmem Frauengemüt hervorgehoben.

Was *Otto Karrer* hier als drittes Bändchen der Sammlung: *Via sacra*, Winke und Worte der Heiligen auf dem Wege zu Gott, vorlegt, ist ein selten schönes, erquickendes Büchlein, das man mit wahren Genuß und innerer Erhebung liest. Er gibt zunächst eine kurze, aber

alles Wesentliche umfassende und treffende Lebensgeschichte des großen Heiligen, in der die springenden Punkte klar und sicher herausgestellt sind. Sodann stellt er aus den verschiedensten Werken des Heiligen eine Reihe religiöser Texte in systematischer Ordnung zusammen, die einen Einblick in das tiefe religiöse Leben Augustins gestatten. Was die große Seele dieses Heiligen religiös empfunden, was sie in Stunden heiliger Andacht und Ergriffenheit ausgesprochen hat, klingt an unser Ohr. Ein überaus inniges und reiches, ein lebendiges und Gott hingegebenes Seelenleben, das atmet in Glauben, Hoffen und Lieben, entschleiert sich unsern Blicken: halb Gebet, halb sinnende und gemühtiefe Betrachtung. Nichts Kleinliches und Menschliches, nichts Halbes und Irdisches, nur große und weite Gedanken, innerlichste Religiosität und ewige Wahrheiten sind es, die diese Seele eines der größten Theologen und Heiligen bewegen und beleben. Besonders der Theologe und der gebildete Laie werden dieses Buch gern und mit großem Nutzen lesen, zumal die Übersetzung der oft schwierigen Ausdrücke und Texte so meisterhaft gelungen ist, daß man glauben sollte, Augustinus habe deutsch geschrieben.

Eine angenehme und anregende Lektüre bietet auch das Buch *Vom Leben aus Gott* von Jos. Kühnel. In den Vordergrund ist die religiöse Persönlichkeit gestellt, ihr Sein, Werden und Wachsen. Der Verfasser behandelt in Form von Essays eine Reihe von Fragen und Gegenständen, wie sie beim Ablauf des religiösen Lebens und sittlichen Strebens immer von neuem auftauchen. Viel Wahres und Schönes wird in den einzelnen Abhandlungen geboten, tiefe Einblicke in Herz und Leben eröffnen sich, so daß man nicht allein ein Spiegelbild des Menschen erhält, so, wie er wirklich ist, sondern auch bis zu den letzten und höchsten Idealen, nach denen der Mensch streben soll, geführt wird. Die Sprache ist gewählt und geschliffen. Durch das Ganze zieht sich ein persönlicher Kontakt des Verfassers mit seinem Leser. Das Buch (2. Aufl.) verdient einen weiteren Leserkreis. Vielleicht hat aber der Verfasser in seiner wehevollen Stimmung über einzelnes, wie z. B. über den Scherz (S. 124), zu scharf geurteilt. Die vielen eingestreuten Zitate von Friedrich Hebbel sind gewiß sehr sinnreich; aber dem Charakter des Buches hätte es wohl mehr entsprochen, wenn ähnliche Zitate aus der Heiligen Schrift oder aus klassischen kirchlichen Schriftstellern genommen worden wären. An beiden Orten wären ihrer sicher genug zu finden gewesen.

Das selten schöne Buch von P. Lippert bedarf keiner Empfehlung mehr. Es ist bekannt genug und hat sich auch längst eine große Gemeinde erobert. Von Seele zu Seele redet der Autor. Er wählt dazu die Briefform und wendet sich in 31 fingierten Briefen, deren Form vollendet und klassisch zu nennen ist, an die verschiedensten Persönlichkeiten. Allen, den Suchenden wie den Zweifelnden, den Armen und den Leidenden, den Ringenden und den Höherstrebenden, hat er etwas Feines und Edles, das immer aus dem christlichen Glauben geschöpft ist, zu sagen. Der feinfühlige Verfasser bekundet nicht nur ein tiefes Verstehen des menschlichen Herzens mit seinen wechselnden Schwingungen und Stimmungen, sondern weiß auch aus seiner eigenen seelischen Innenwelt die besten Goldkörner herauszuholen und in lieblichster Form anzubieten. Über den einzelnen Briefen liegt duftend ein zarter Hauch und eine intime Weihe. Man nimmt sie, auch wenn man sie schon einmal gelesen hat, immer wieder gern zur Hand.

Unter dem Titel *Gnade und Natur* läßt der rührige und in weiten Kreisen geschätzte Bonner Apologet A. Rademacher eine inhaltvolle apologetische Studie zum dritten Male in die Welt hinausgehen. Schon gleich bei ihrem erstmaligen Erscheinen wurde die Arbeit, wie sie es verdiente, allgemein mit hoher Freude aufgenommen. Der Verfasser, der sich mit Vorliebe und Geschick auf den Grenzlinien zwischen Theologie und Philosophie bewegt, bringt in großen Zügen und von weiten theologischen Gesichtspunkten aus das Verhältnis der Natur

zur Gnade in lichtvoller Form zur Darstellung. Näherhin wird das harmonische Zusammenwirken dieser beiden Faktoren in der göttlichen Weltregierung, in der Person Christi und seinem Erlösungswerke, in dem Leben des einzelnen Menschen wie der gesamten Menschheit aufgezeigt, und zwar so, daß auch der gebildete Laie den Ausführungen mit Verständnis zu folgen vermag. Eine Menge von Fragen, die in der Gegenwart lebhaft erörtert werden, und die nach sittlicher Vollendung ringenden Menschen oft problemschwer auf der Seele liegen, kommen zwischendurch zur Sprache und finden eine Lösung, die weder der Natur Gewalt antut, noch den Anteil der Gnade verkümmert. Für sich selbst und zur Belehrung anderer wird jeder aus dem geistvollen Buche mit großem Nutzen schöpfen können.

Während uns bei Rademachers Schrift der ruhige und ebenmäßig fließende Stil der sachlichen Darlegung anspricht, ist das Buch von *J. P. Steffes*: Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung von rhetorischem Temperament durchweht. Man merkt es sofort, daß es ursprünglich Vorträge (sechs) waren, die der Verfasser vor einem großen Auditorium gehalten hat. Die Lebendigkeit der Sprache und der feurige Schwung offenbaren den geborenen Redner. Trotzdem aber lassen die Vorträge bzw. Abhandlungen, die von hoher Warte aus und mit weitreichender wissenschaftlicher Einfühlung verfaßt sind, an sachlicher Gediegenheit nichts vermissen. Um sechs hervorstechende charakteristische Köpfe gruppiert Steffes das geistesgeschichtliche Geschehen von Augustin bis zur Gegenwart. In Augustinus, Thomas von Aquin, Kant, Häckel, Nietzsche, Eucken sieht er, allerdings mit besonderer Einstellung auf die deutsche Geistesgeschichte, mit Recht die markanten Träger und Repräsentanten ganzer Geistesrichtungen, die ihrer Zeit den ideellen Stempel aufgedrückt haben und weit in die Nachwelt hineinwirkten. Mit liebevollem Verständnis und zugleich mit wissenschaftlicher Kritik hat der Verfasser sich in die einzelnen Perioden und Persönlichkeiten vertieft. Daß er den seinem eigenen Standpunkt entsprechenden Geistesheroen, wie Augustinus und Thomas, besondere Wärme und Sympathie entgegenbringt, ist begreiflich und angebracht. Das Buch bildet eine genußreiche und sehr instruktive Lektüre.

Ein Seelenbuch zartester Tönung hat uns die Konvertitin *Gertrud von Zezschwitz* geschenkt: Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit. Über ihren Aufsehen erregenden Übertritt zur katholischen Kirche hatte sie schon früher in der Schrift „Warum katholisch?“ der Öffentlichkeit einigen Aufschluß gegeben. Sie bezeichnet selbst ihre jetzige Schrift als eine Ergänzung zu der ersten und bringt nun interessante und intime Mitteilungen über die inneren Erlebnisse und langsamen Wandlungen, die sich im Verlaufe von vielen Jahren in ihrer Seele abspielten. Die Schrift gewährt reizende Einblicke in eine Gott und die Wahrheit ehrlich suchende Seele, läßt aber auch deutlich erkennen, daß es nicht so sehr menschliche Einsicht als vielmehr der starke Zug göttlicher Gnade ist, dem die Verfasserin die Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche zu danken hat. Mit dankbarer Liebe gegen die Kirche, von der sie bekennt, daß sie in ihr das Glück ihres Lebens gefunden habe, ist das kleine anregende Buch geschrieben. Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe sprechen aus jeder Zeile. Die Verfasserin wahrt überall den feinen Takt, kein verletzendes und abfälliges Wort über die religiöse Gemeinschaft zu sagen, der sie früher angehört hat. Das Buch wird katholischen Lesern zu besserem Erkenntnis und Wertschätzung dessen, was sie an Kirche und Glauben besitzen, dienen können. Suchenden und zweifelnden Seelen auf der andern Seite vermag es eine sichere Wegweisung zu sein.

Ein einzigartiges Buch haben Freunde der benediktinischen Liturgie verfaßt und unter dem geheimnisvoll klingenden Titel *Das Siegel in die Welt hinausgeschickt*. Es ist aus religiöser Dichtung und Prosa zusammengesetzt, zu den meisten Einzelstücken sind die Verfasser auf der letzten Seite genannt (*Thomas Michels O. S. B., Gottfried Hasenkamp, Alfons Adams*

und *Paul Adams*). Als Herausgeber hat niemand gezeichnet, wie auch kein Erscheinungsjahr angegeben ist. Die in dem Buch zusammengefaßten Dichtungen, die ihm den Stempel aufdrücken, sind teils Originalleistungen, teils metrische Übertragungen altchristlicher lateinischer und griechischer Hymnen. Die ersteren, von *G. Hasenkamp*, entströmen einer hochquellenden liturgischen Begeisterung und nehmen die Gestalt romantischer Dithyramben mit ungewöhnlich langen Perioden an. Hin und wieder mutet auch der sprachliche Ausdruck und die Wortstellung seltsam an. Dagegen ist bei letzteren Form und Maß gewahrt, sie sind im großen ganzen wohl gelungen, wenngleich auch hier der eine oder andere Ausdruck, z. B. gutgesagt (= benedictus), weniger gefällt. Es ist ohne Frage, daß die originalen Dichtungen von *G. Hasenkamp* eine ungewöhnliche dichterische Begabung und gewaltige Sprachkunst, dazu eine tiefe religiöse Innerlichkeit an den Tag legen. Aber der Dichter muß sich mehr Zucht und Maß anlegen. Die Prosastücke sind ihrer Natur nach nüchterner gehalten, obschon auch hier manches einfacher und verständlicher gesagt sein könnte. Kurz, es handelt sich um ein Buch für sich, das nicht ist wie andere, das den einen gefallen, andern aber nicht sehr zusagen wird.

Alois Wurm verfolgt den Zweck, in Wort und Bild von der Schönheit der Seele zu künden. Das Reich der Schönheit, das auf dem tiefsten Grunde der menschlichen Seele ruht, das aber in den Wirrnissen und Schicksalen des Lebens unserer Kenntnis fast verlorengegangen ist, will er neu erstehen lassen. Das Auge für die verborgene seelische Schönheit wieder zu öffnen und das Herz sich daran erquicken zu lassen, ist sein Bestreben. Daß ein solches Bestreben gerade in unserer, auf das Äußere und Körperliche nur zu sehr gerichteten Zeit lebhaft zu begrüßen ist, kann niemand bestreiten, und daß der Wurf vortrefflich gelungen ist, davon überzeugt ein auch nur flüchtiger Blick in dieses prachtvolle Buch. Das Buch gehört zwar nicht unmittelbar in die Kategorie der religiösen Literatur, insofern es zunächst dem feinsinnigen Kunstempfinden gewidmet ist und auch von diesem Gesichtspunkt aus zunächst gewürdigt werden müßte. Gerade in dieser Hinsicht verdient es alle Anerkennung. Mit sicherer künstlerischer Einfühlung führt der Verfasser uns an die einzelnen Seelenbilder heran, aus denen bald diese, bald jene Seite seelischer Schönheit, angefangen von der unschuldigen Harmlosigkeit des Kindes bis zu der wehmutsvollen Elegie der Iphigenie hervorleuchtet. Dazwischen liegen der Glanz der Jungfräulichkeit, der jugendliche Idealismus, die Mutterschaft, Frauenanmut, männliche Gewalten und anderes mehr. Im ganzen sind es 16 seelische Schönheiten, die im einzelnen vortrefflich im Wort geschildert und in 44 feinsten Kupfertiefdrucken illustriert werden. — Aber auch nach der religiösen Seite hin beansprucht das gediegene Werk seinen Platz. Denn die Schönheit der Seele ruht, wie der Verfasser mehrfach mit Recht betont, auf dem tiefen Untergrund der Religion. Eine schöne, edle Seele ist doch letztthin immer auch eine religiöse Seele. Der Verfasser hat recht, wenn er wiederholt mit leiser Elegie betont, daß die einzelnen Arten und Formen der seelischen Schönheit immer mehr aus unserer harten, materiellen, seelenlosen Zeit entswinden. Um so lieber erfreut man sich an diesen Bildern und Gestalten, die einer vergangenen Zeit angehören, und die uns Seelenwerte in die Erinnerung rufen, die unsterblich sind und zur Nacheiferung anspornen.

Wilhelm Stockums.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Una Sancta.

So lautet der Titel der Zeitschrift des „Hochkirchlich - ökumenischen Bundes“, deren 1. Jahrgang (1925) abgeschlossen vorliegt. Wie ist es zur Gründung dieses „Hochkirchlich-ökumenischen Bundes“ gekommen? Seit dem 9. Oktober 1918 bestand bereits unter den positiv gerichteten Protestanten Deutschlands die „Hochkirchliche Vereinigung“. Ihre Aufgabe sollte sein, die Kirchen der Reformation hinsichtlich ihrer Verfassung und ihres Kultus auszugestalten. Von vorneherein sollte man aber auf dem Boden der reformatorischen Lehre stehenbleiben. Darum erblickte man außer in der Heiligen Schrift und den drei altkirchlichen Bekenntnissen (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum) auch in der Confessio Augustana die normgebende Lehrgrundlage. Daraus ergibt sich, daß es sich bei der „Hochkirchlichen Vereinigung“ und ihren Bestrebungen wesentlich um eine innerprotestantische Angelegenheit handelt. Aus dieser „Hochkirchlichen Vereinigung“ hat sich nun der „Hochkirchlich-ökumenische Bund“ herausgesondert. Er wurde am 30. September 1924 gegründet. Der Grund für die Spaltung lag darin, daß innerhalb der „Hochkirchlichen Vereinigung“ eine zweifache Richtung sich herausgebildet hatte: eine „bewußt landeskirchlich-protestantische“, die auf die Betonung des protestantischen Sondergutes entscheidendes Gewicht legte und die gradlinige Fortsetzung der von Anfang an gewollten Bestrebungen darstellt, und eine entschieden ökumenisch eingestellte. Erster Vorsitzender des neuen Bundes ist Pfarrer E. Herzog in Hansühn (Holstein), zweiter Vorsitzender Prof. A. v. Martin (München).

Wollen wir dieser Neugründung gerecht werden und sie sachlich beurteilen, so müssen wir ihre Grundsätze etwas eingehender betrachten. Sie sind abgedruckt in „Una Sancta“, Heft 1, S. 3:

„Der Hochkirchlich-ökumenische Bund“

ist eine Vereinigung von Christgläubigen, die, getrieben von der Liebe zum Herrn und seiner heiligen Kirche, am Bau des Reiches Gottes auf Erden mitwirken und sich mit allen Christen, die der gleiche Eifer für die ‚eine heilige katholische (d. h. allgemeine) und apostolische Kirche‘ treibt, zu vereinter Arbeit verbinden wollen. Der gemeinsame Boden solcher Arbeit ist der der alten, ungeteilten Kirche.

I. Auf diesem Boden unverrückbar stehend, bekennt sich der Hochkirchlich-ökumenische Bund

1. zu der von unserem Herrn und Heiland Jesus Christus gestifteten Kirche als der sichtbaren göttlichen Heilsanstalt,
2. zu dem göttlichen Offenbarungswort der Heiligen Schrift als der Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens,
3. zu den ökumenischen Symbolen als dem Bekenntnis der Gesamtkirche.

II. Dementsprechend tritt er da, wo die Güter der alten, ungeteilten Kirche verfallen sind, für ihre Wiederherstellung ein, also

1. für die Wiederherstellung der Autorität des von Christus eingesetzten heiligen Amtes der Kirche und der bischöflichen Verfassung mit apostolischer Sukzession,
2. für die Anerkennung des objektiven Charakters der heiligen Sakramente und sorgfältige Erziehung zu ihrem heilsamen Gebrauch,
3. für die Wiederherstellung der altkirchlichen Liturgie, insbesondere der heiligen Eucharistie als Haupt- und Kernstück des christlichen Gottesdienstes,
4. für die Erneuerung der kirchlichen Sitte im Anschluß an die Zeiten des Kirchenjahres,
5. für die Wiederbelebung der klösterlichen Berufe, mit Einschluß der daraus später erwachsenen Laienorden und der Pflege geistlicher Übungen.

Er erstrebt ferner, im Glauben an die Verheißung des Herrn (Jo 17, 21), eine enge

Führung und möglichst innige Verbindung mit allen Christen, die auf diesem gemeinsamen Boden stehen, ohne Rücksicht auf die Grenzen von Ländern und Konfessionen. Er lädt alle, die im Sinne dieser Grundsätze für die Ökumenizität und Katholizität der Kirche Christi eintreten, herzlich zum Beitritt ein.“ — Diese Grundsätze wurden in der Versammlung vom 18. Dezember 1924 beschlossen.

Aus diesen Grundsätzen sowie aus manchen Aufsätzen des 1. Jahrganges der „Una Sancta“ läßt sich das Ziel des Bundes erkennen. Entscheidend ist zunächst der Satz: „Der gemeinsame Boden solcher Arbeit ist der der alten, ungeteilten Kirche.“ Was ist unter dieser verstanden? Offenbar ist nicht gedacht an die vielerlei kleineren und größeren Spaltungen und Häresien, die von apostolischer Zeit an die Einheit der Kirche zerrißen, aber dann im großen und ganzen überwunden wurden, wenn sie auch zeitweilig, wie z. B. der Arianismus, eine große Gefahr für die kirchliche Einheit bedeuteten. Vielmehr denkt der Bund wohl an die in erheblichem Ausmaße dauernd gewordenen Spaltungen der Kirche durch das griechische Schisma im 11. und die Reformation im 16. Jahrhundert. Die „alte, ungeteilte Kirche“ oder die „Gesamtkirche“, wie es an anderer Stelle heißt, wäre also die Kirche des christlichen Altertums und Frühmittelalters. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch manche Äußerungen in der Zeitschrift bestätigt. So heißt es z. B. S. 66: „... nur lebte, nach der Auffassung der evangelischen Mitglieder unseres Bundes, die una sancta catholica ecclesia und ihre Wahrheit nach dem orientalischen Schisma nicht mehr in einer Kirche und in einer sichtbaren Gemeinschaft allein weiter, sondern eben in den verschiedenen getrennten Kirchen (unter Einschluß der späteren Reformationskirchen) mit ihren Teilwahrheiten.“ Dieser Satz ist noch in anderer Beziehung lehrreich: Seit dem orientalischen Schisma, d. h. seit dem 11. Jahrhundert, gibt es keine Kirche mehr, die im Alleinbesitz der christlichen Wahrheit wäre. Alle heute bestehenden Kirchen, die römisch-katholische, die orientisch-orthodoxe Kirche, die lutherische und

reformierte Kirche sowie auch die christlichen Sekten, nehmen in größerem oder geringerem Maße an der christlichen Wahrheit teil, aber keine besitzt sie ganz und ausschließlich. Nun wird uns auch klar, was der Bund unter „ökumenisch“ bzw. unter ökumenischer Gesinnung versteht. Er versteht darunter jenen Zustand der Kirche, in dem es keine Spaltung gibt, wie er nach der Meinung des Bundes bis zum 11. Jahrhundert gegeben war, bzw. die Bereitwilligkeit, diesen Zustand als das Ideal anzuerkennen, dem alle Kirchen ohne Ausnahme entgegengeführt werden sollen. Auch wenn er in den Grundsätzen von der „katholischen“ Kirche spricht, ist nicht an die römisch-katholische Kirche gedacht, die ja gewöhnlich kurz als die katholische bezeichnet wird, sondern an jene Idealkirche, die faktisch nicht mehr besteht, die herbeizuführen der Bund sich zum Ziele gesetzt hat. Von diesem Gedanken aus wird es begreiflich, wenn es S. 158 der Zeitschrift heißt, „daß der Schritt nach Rom hin allein den vollkommenen Katholiken nicht macht“. Der „vollkommene Katholik“ ist also nicht ohne weiteres der Anhänger der römisch-katholischen Kirche, sondern jener, der dem Ideal „der alten, ungeteilten Kirche“ zugetan ist und, falls er römisch-katholisch ist, auch seine Kirche diesem Ideal entgegenführen möchte.

Aus diesem Ideal erklärt es sich auch weiterhin, daß als Norm für Glauben und Leben außer der Heiligen Schrift nur die „ökumenischen Symbole“, d. h. die oben genannten altkirchlichen Symbole anerkannt werden sollen. Sie sind nach der Meinung des „Bundes“ „das Bekenntnis der Gesamtkirche“. Allerdings soll damit den Mitgliedern der heute bestehenden Kirchen nicht verwehrt sein, an ihren über diese Symbole hinausgehenden Sonderbekenntnissen fest zuhalten, ja, es ist ihre Aufgabe, das darin enthaltene „Sondergut“ zu bewahren und zu pflegen. So heißt es in der Zeitschrift S. 126: Die göttliche Vorsehung „hat die Spaltung der Christenheit in Konfessionen — man mag das beurteilen, wie man will — zugelassen und jeden von uns in eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft hineinversetzt. So haben

wohl alle Bekenntnisse und wir in ihnen den Beruf, das gegebene Sondergut zu bewahren und fortzubilden. Daraus resultiert die konfessionelle Treue.“ Darum will der Bund niemand veranlassen, aus seiner Kirche aus- und zu einer anderen überzutreten, sondern die Anhänger seiner Ideen in allen Kirchen sammeln und jede Kirche dem Idealzustand, wie er dargestellt wurde, entgegenführen, damit so die Basis für die Wiedervereinigung aller Kirchen und Gemeinschaften gefunden werde.

Wie sind nun die Bestrebungen des Bundes zu beurteilen? A. v. Harnack hat in der „Christl. Welt“ 1925, S. 164—168, dieselben einer scharfen und durchaus ablehnenden Kritik unterzogen. Er sagt von dem Unternehmen des Bundes: „Historisch betrachtet ist es eine Utopie, religiös betrachtet ein Attentat am Protestantismus, kirchenpolitisch geradezu eine Täuscherei, mögen sich die Urheber ihrer auch nicht bewußt sein“ (S. 166). Dieses Urteil des angesehensten protestantischen Theologen der Gegenwart wiegt außerordentlich schwer, zumal man anerkennen muß, daß es bei einem Manne wie Harnack nicht auf konfessioneller Voreingenommenheit beruht, da er oftmals gezeigt hat, daß er sowohl für die Schwächen der Reformationskirchen als auch für die Vorzüge der anderen christlichen Kirchen, besonders der römisch-katholischen Kirche, ein offenes Auge hat. Wie urteilt der katholische Theologe? Der Standpunkt des „Hochkirchlich-ökumenischen Bundes“ ist nur verständlich bei einer Relativierung der gegenwärtig bestehenden Kirchen: sie sind alle ohne Ausnahme von dem Ideal der „alten, ungeteilten Kirche“ abgefallen. Alle müssen daher zu dieser zurück. Insofern sind sie alle in eadem damnatione. Das Maß dieses Abfalles ist zwar verschieden, am stärksten bei den protestantischen Kirchen, aber das ist nur ein gradueller Unterschied und für den Grundgedanken des Unternehmens nicht von wesentlicher Bedeutung. In aller Ehrlichkeit müssen wir gestehen: Dieser leitende Gedanke ist mit dem Dogma unserer Kirche unvereinbar. Die römisch-katholische Kirche ist der Über-

zeugung, daß sie allein die wahre Kirche Christi ist, und daß alle anderen Kirchen und Sekten Fehlentwicklungen des Christentums darstellen, die Gott aus weisen Absichten seiner Vorsehung zugelassen hat. Mag in diesen nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften auch viel, sehr viel Gutes und Edles vorhanden sein, mögen auch dort wahrhaft christliche Frömmigkeit und Nächstenliebe erblühen, ja auch die zarte Blume tiefchristlicher Mystik ihren lieblichen Duft verbreiten, das alles soll gerne und freudig anerkannt werden, aber die wahre Kirche Jesu Christi und darum die einzige gottgewollte Heilsanstalt ist allein die römisch-katholische Kirche. Eine Wiedervereinigung im Glauben, die auch wir nach dem Willen des Herrn ersehnen, ist daher nur möglich, wenn die getrennten christlichen Brüder zur katholischen Kirche, der Mutterkirche, zurückkehren. Das ist für die katholische Kirche der einzig mögliche Standpunkt und folgt mit zwingender Logik aus ihrer Überzeugung, die Kirche Christi zu sein. Mit Recht aber sagt Max Pribilla S. J., der ebenfalls diesen Gedanken betont, in seiner Schrift: „Kulturwende und Katholizismus“, München 1925, S. 50: „Aber insofern findet doch auch ein sachliches Entgegenkommen katholischerseits statt, als kein Protestant zu der katholischen Kirche zurückzukehren braucht, wie sie in den Köpfen der Protestanten lebt, und als die zur Mutterkirche Zurückkehrenden nicht verpflichtet sind, irgendeinen Mißbrauch zu billigen oder anzunehmen, der sich infolge der menschlichen Unvollkommenheit in die empirische katholische Kirche eingeschlichen hat. Andererseits ist vieles, was die Protestanten für eigentlich protestantische Errungenschaft halten, uraltes katholisches Erbgut, das sie nicht preisgeben haben, sondern geläutert und bereichert in der katholischen Kirche wiederfinden. Die Andersgläubigen brauchen also nicht notwendig als elende Bettler an der Pforte der Kirche zu klopfen; sie tragen in ihren Händen auch hohe Güter, deren Wert wir anerkennen.“

Vermögen wir auch den leitenden Gedanken des „Hochkirchlich-ökumenischen Bundes“

nicht anzuerkennen, so sind die Bestrebungen des Bundes andererseits doch für uns ein Grund wahrer Freude. Mit den Mitgliedern wissen wir uns einig in dem Ziel: der Überwindung der Spaltungen in der Christenheit und der Herbeiführung der Einheit im Geiste Jesu Christi, des göttlichen Stifters und Herrn der Kirche. Nur die Wege zu diesem Ziele, wie der Bund sie vorschlägt, können wir nicht mitgehen. Dies zu sagen, ist eine Pflicht der Wahrhaftigkeit. Dem Bunde aber wünschen wir, daß es ihm gelingen möge, in weitesten Kreisen der Christenheit das Bewußtsein zu wecken, daß der gegenwärtige Zustand der Zersplitterung in zahllose Kirchen und Sekten nicht dem Willen Christi entspricht, der die Einheit seiner Kirche gewollt hat. Wenn das geschieht, dann ist für die Sache der Wiedervereinigung im Glauben ein gutes Stück Arbeit geleistet und das prophetische Wort Christi von der einen Herde und dem einen Hirten (Jo 10, 16) um ein bedeutendes der Verwirklichung nähergerückt.

Privatdozent Dr. F. Hünemann, Bonn.

Krisen katholischer Frömmigkeit.

Als 2. Band der von *Karl Jaspers* in Heidelberg herausgegebenen „Philosophischen Forschungen“ ist vor kurzem erschienen: *Lic. Dr. W. Heinsius*, Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus. 141 Seiten. J. Springer, Berlin 1925. Da das Buch die religiöse Entwicklung einer Reihe von Männern, die in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts eine bedeutsame Rolle gespielt haben, in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellt, ist wohl auch an dieser Stelle ein Wort der Kritik nicht unangebracht.

H. bezeichnet im Vorwort als Ziel seiner Untersuchung, „die psychologische Struktur des Katholizismus als Geistestypus möglichst klar zu veranschaulichen, indem sie (die Untersuchung) die Krisen seiner Frömmigkeit darstellt.“ Denn was den „letzten Halt“ eines religiösen Menschen ausmache, könne in seiner „geistigen Wesenheit“ nirgendwo so deutlich beobachtet werden als in den Fällen, wo der bisherige „Halt“ fraglich und durch innere Krisen erschüttert werde. Hier

stockt schon das kritische Verständnis. Was soll „die psychologische Struktur des Katholizismus als Geistestypus“ bedeuten? Der „letzte Halt“ des Glaubens liegt doch nach dem katholischen Dogma jenseits alles „Psychologischen“ und „Geistestypologischen“. Wie soll dann eine psychologische Beschreibung von „Krisen katholischer Frömmigkeit“ besonders geeignet sein, die „geistige Wesenheit des Katholizismus“ zu erfassen? Ist die psychologische Methode für sich allein überhaupt fähig, auch nur an das metaphysische Problem des „Geistes“ zu rühren? Um wieviel mehr muß dann die bloße Psychologie vor der sozusagen „transmetaphysischen“ Realität der Gnade versagen? Der Verfasser hat sich um diese kritischen Fragen nicht gekümmert. Er bemerkt nur, daß die „synthetisch konstruktive, erklärende Psychologie“ für sein Unternehmen nicht in Frage komme. An Stelle dieser naturwissenschaftlichen Methode müsse die Methode der „verstehenden, analytisch deskriptiven Psychologie“ — also die „geisteswissenschaftliche“ Allerweltsmethode — angewandt werden. Doch sehen wir zu, was der Verfasser auf diesem unsicheren Wege zu einem unklaren Ziele „veranschaulichen“ kann.

H. teilt seine Arbeit in drei Hauptabschnitte, in eine „Systematik (Grundsätzliches)“, eine „Kasuistik (die einzelnen Fälle)“ und in einen typologischen Teil, der die „Ergebnisse und Ausblicke“ bringt. In dem ersten systematischen Teile stellt der Verfasser die „psychologische Struktur“ des protestantischen und des katholischen „Geistestypus“ einander in allgemeinen Umrissen und Schemen gegenüber. *H.* wehrt sich dagegen, daß diese „Systematik“ nicht reine Psychologie sein solle, und versichert, „die großen Linien und Umrisse“ hätten sich aus der unmittelbaren Anschauung des biographischen Materials der Einzelfälle „wie von selbst eingestellt“ (S. 5). Dieses methodisch immerhin merkwürdige „Sichvon-selbst-einstellen“ darf nicht wundernehmen, da sich bei der Dehnbarkeit der „verstehenden Psychologie“ alles Mögliche, auch Metaphysik und Theologie, „wie von selbst ein-

stellen“ kann. Was diese psychologische „Systematik“ von der „geistigen Wesenheit des Katholizismus“ erzählt, ist tatsächlich nicht mehr als ein „Stelldichein“ der Gemeinplätze, die dem modernen Protestantismus über die Mutterkirche noch selbstverständlich sind. Der protestantische „Geistestypus“ wird als „religiöser Individualismus“ gekennzeichnet, „der zwar die Beziehung zur religiösen Gemeinschaft keineswegs aufgibt — es ist kein atomisierender Individualismus —, für den aber doch die persönliche Beziehung zu Gott das Erste, die Beziehung zur Gemeinschaft erst das Zweite ist. Gerade umgekehrt ist es im Katholizismus“ (S. 8). Der Katholik findet seinen „letzten Halt“ nicht in Gott, sondern in der Kirche. Für ihn ist die Kirche eine „Institution, der er sich unbedingt unterzuordnen hat unter Verzicht auf eigenes Meinen und eigenes Urteil“ (S. 9). In gewissem Sinne tritt für den Katholiken nach *H.* die Kirche an die Stelle Gottes, „indem Absolutes verendlicht und ein Endliches verabsolutiert wird“ (S. 11 u. ö.). So versteht es sich von selbst, daß „persönliche Prüfung und Überzeugung hier keinen Raum hat“; das „sacrificio dell' intelletto“ des einzelnen an die absolute Autorität der Kirche gehört zum Wesen des „katholischen Geistestypus“ (passim).

Offenbar ist der Weg der geistespsychologischen „Wesensforschung“ ein sehr planer, bequemer Weg: das „Wesen des Katholizismus“ zeigt sich darauf einfach als die Kehrseite des durchschnittlichen Protestantismus („gerade umgekehrt ist es im Katholizismus“!). *H.* zeichnet als Lizentiat der Theologie. Aber es kommt ihm gar kein Bedenken, daß seine psychologische Zeichnung des „katholischen Geistestypus“ der Lehre des Kirche und der katholischen Theologie durchaus widerspricht. Wo nach dem „letzten Halt“ des Gläubigen gefragt wird, wo andauernd die Rede davon ist, daß sich die „Krisen der Frömmigkeit“ in der Spannung zwischen „persönlicher Überzeugung“ und „kirchlicher Autorität“ abspielen, da hätte es doch nahegelegen, sich zu erkundigen, welchen Sinn der religiöse Glaube in dem *sensus communis* der katholischen Theologie

besitzt. Schon eine oberflächliche Fühlungnahme hätte *H.* merken lassen, daß seine Psychologie vom „letzten Halt“ des gläubigen Katholiken in der Luft hängt. Wohl gibt es in der neueren katholischen Theologie eine mächtige Schulmeinung, die in der persönlichen vernünftigen Überzeugung einen Teilgrund der Glaubensgewißheit sieht. Aber es gibt seit dem Tridentinum nur einen einzigen Seitengänger, der die Autorität der Kirche zum psychologisch „letzten Halt“ des Glaubens erheben wollte. Diese Theologie steht so vereinzelt und sonderbar da in der Geschichte des neuzeitlichen Katholizismus, daß der Name des Autors (Michael Medina) geradezu als Schulbeispiel des theologischen Einspanners gebraucht wird. Der „kirchliche Glaube“ ist nur insofern religiöser Glaube, als er „göttlicher Glaube“ ist, als er subjektiv in der Gnade gründet und objektiv in dem Geheimnis des offenbarenden Gottes endet. Das ist die *Sententia communis* der ganzen katholischen Theologie. So deutlich sich die Eigenart der Schulrichtungen und der einzelnen Theologen gerade in der Glaubentheorie aussprechen mag, darin sind alle einig, daß der „letzte Halt“ des gläubigen Katholiken nur Gott und seine Gnade sein kann. Weil der Glaube eine „göttliche Tugend“ ist, darum ist es für ihn wesentlich, daß die Erziehung, die Predigt, die Liturgie, die Lehrautorität der Kirche, ja sogar die apostolische Überlieferung und die Heilige Schrift nicht das „Letzte“, sondern die „Mittel“ des echten religiösen Glaubens sind.

Der Verfasser, wiewohl nicht nur Psychologe, sondern auch Theologe, hat davon nichts gemerkt. Er zitiert als einziges Zeugnis für die katholische Auffassung des Glaubens eine Stelle aus einer Streitschrift *Brauns* gegen *Schell*: „Die Wahrheit des Glaubens ist ein Schatz, welcher der Kirche zur Bewahrung und Ausspendung anvertraut ist. Man darf ihn weder heimlich noch offen sich selber aneignen, sondern man muß ihn von der Kirche sich reichen lassen und im Gehorsam die Bedingungen erfüllen, unter welchen man ihn aus ihrer Hand annimmt ...“ (S. 79). Der von uns unterstrichene Passus hat es *H.* offenbar angetan, die Sätze

Brauns als theologischen Beleg für die Psychologie des „katholischen Geistestypus“ aus zweiter Hand (aus Kübels Geschichte des katholischen Modernismus) anzuführen. Ganz abgesehen davon, daß *Braun*, der praktische Theologe, wenig geeignet ist, als authentischer (und einziger!) Zeuge für den Geist der katholischen Glaubenslehre aufgerufen zu werden, ist das Zitat bis zur gröbsten Mißverständlichkeit verstümmelt. Der Satz: „Man darf ihn (den Schatz der Glaubenswahrheit) weder heimlich noch offen sich selber aneignen“, besagt im Original ungefähr das Gegenteil von dem, was er im Zusammenhang der *H.*-schen Darstellung bedeuten soll. Man sieht, die Methode dieser Weltanschauungspsychologie ist ein planer und bequemer Weg.

So kann es nicht verwundern, daß die Gestalten eines *Döllinger* und *Schell* in der Kamera *H.*s bis zur Unkenntlichkeit blaß und verschwommen aufgenommen sind. Von der epochalen theologischen Problematik, die sich in diesen Männern ausgedrückt hat, ist bei *H.* nichts zu merken. Alles ist hier auf die Fläche der weltanschauungs-psychologischen „Wesensstruktur des Katholizismus“ nivelliert. Bei den anderen „Fällen“, die *H.* als Beobachtungsmaterial gebraucht, besonders bei den „Konversionen zum Protestantismus“ wirkt dieses oberflächliche Verfahren erträglicher. Die „Krisen katholischer Frömmigkeit“ in einem *Henhöfer*, *Lindl*, *Lutz*, *Schad*, *Reichlin-Meldeg*, *König*, v. *Sedlitzky*, v. *Richthofen*, *Spicker*, v. *Hoensbroich*, — diese Fälle lassen sich schon eher auf das oben angedeutete Schema von katholischem bzw. protestantischem „Geistestypus“ reduzieren. Dabei wird nur die Kleinigkeit übersehen, daß in solchen Gestalten alles andere „gekruselt“ hat als der „letzte Halt“ des theologisch ernst zu nehmenden katholischen Glaubens.

Die Lektüre des *H.*-schen Buches war nicht gerade „anregend“. Nur der Umstand, daß es ein krasses Beispiel bietet für die Verflachung der religiösen und speziell theologischen Angelegenheiten durch die Allweltsmethode der „verstehenden Psychologie“, nur diese allgemeine Bedeutung des „Falles“ *H.* konnte zu einer ausführlichen

Kritik anregen. Überdies sei ausdrücklich bemerkt, daß unsere Ablehnung keineswegs durch den protestantischen Standpunkt des Verfassers bestimmt ist. Das Buch gibt sich nicht nur ganz unpolemisch, „neutral“ und „objektiv“, sondern es läßt hin und wieder geradezu ein Wohlwollen und eine Hochachtung vor der katholischen Kirche durchscheinen. Der Verfasser hat die Absicht durchgeführt: seine Untersuchung sei „nicht auf konfessionelle Polemik eingestellt und wolle auch keine solche hervorrufen“ (Vorwort). *H.* will weder protestantisch „orthodox“ noch protestantisch „liberal“ erscheinen. Besonders kräftig lehnt er die voraussetzungslose Wissenschaftlichkeit der liberalen Theologie ab. Die Abneigung gegen den „Liberalismus“ gehört ja zum guten Ton des Tages, und bei der Methode der „verstehenden“ Weltanschauungspsychologie versteht es sich von selbst, daß dieser journalistische locus communis hier ebenfalls „sich wie von selbst einstellt“. Der „letzte Halt“, der diesen Weltanschauungspsychologen über alle konfessionelle Polemik und Wissenschaftlichkeit erhaben sein läßt, ist das Dogma von der Absolutheit der Relativität, von der Letztgültigkeit des ewig wechselnden, flutenden Lebensstromes. Leider läßt der Verfasser diese seine eigene Dogmatik nur in einzelnen abgebrochenen Glaubensartikulationen zum Worte kommen. Sein Buch hätte bedeutend an Wert gewonnen, wenn er Gelegenheit genommen hätte, näher zu zeigen, daß ein solch relativistischer „lebendiger“ Pantheismus mehr sein könnte als ein bloßes Invalidenheim für religiös abgekämpfte Intelligenzen.

Privatdoz. Dr. Karl Eschweiler, Bonn.

Großstadtkind und Religion.

Wenn man in geistlichem Kreise sich unterhält über die Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst und religiösen Leben, so erlebt man gelegentlich interessante Widersprüche. Der eine freut und wundert sich angesichts der schlechten Zeiten über die „rege Teilnahme“ seiner Schäflein am Pfarrgottesdienst. Der andere, dessen Pfarrseelsorge unter gleichen oder ganz ähnlichen Be-

dingungen sich vollzieht, klagt und jammert über die sinkende Religiosität, über die Dekadenz unseres Zeitalters. Gewiß ist, daß mancherorts ein stärkerer Seeleneifer und eine klügere Seelsorge mehr greifbare Erfolge zeitigen. Gewiß ist auch, daß häufig die Lage der Pfarre, die Mischung mit Andersgläubigen oder die unglückliche soziale Schichtung in einem Pfarrbezirk und ähnliches außerordentliche Schwierigkeiten bereitet. Aber oft genug hört man auch aus dem Munde von zwei an derselben Pfarrkirche angestellten Seelsorgern diametral entgegengesetzte Ansichten; der eine lobt, der andere tadelt seine Gemeinde. Woran liegt das? Zwei Ursachen scheinen beide Urteile von dem goldenen Mittelweg der Wahrheit und der Tatsachen abzulenken: 1. die subjektive optimistische oder pessimistische Einstellung und 2. die Begründung des Urteils auf Schätzung statt auf Zählung. Der Optimist sieht zu rosig und täuscht sich selbst, seinen Konfratres und seiner Behörde vor, daß „alles in bester Ordnung“ sei. Der Pessimist sieht zu schwarz; sein Auge bleibt am Schatten haften und übersieht helle Lichtseiten und tatsächliche Fortschritte. Beide würden der Wahrheit näherkommen und vor Selbsttäuschung und Mutlosigkeit bewahrt bleiben, wenn sie ihre Meinung nicht auf Schätzungen, sondern auf bestimmte Zahlen stützen würden. Nicht als ob Zahlen und Statistiken eine vollinhaltlich richtige Wiedergabe der Religiosität einer Gemeinde darstellten. Religiöse Tiefe und Oberflächlichkeit lassen sich mit Maß, Zahl und Gewicht nicht berechnen. Aber die gute Statistik bietet doch eine Grundlage für ein vertieftes Studium der religiösen Kräfte und Werte, die im Volke lebendig sind.

Aus dieser Überlegung heraus versuchte Verfasser eine Feststellung des religiösen Zustandes Kölner Volksschüler. Wenn- gleich diese Untersuchung in nur zwei Klassen, einer oberen Knaben- und Mädchen- klasse einer Schule, vorgenommen wurde, so dürfte ihr Ergebnis, wenn auch nicht von wissenschaftlicher Beweiskraft, so doch in etwa symptomatisch sein für Kölner Alt- stadtverhältnisse, vielleicht auch für weitere Kreise. Die Schule liegt im Herzen von

Köln, nicht im schlimmsten, aber auch nicht im besten Viertel. In der Schulzeit haben wir über die Teilnahme am Gottesdienst nicht zu klagen. Das religiöse Leben in den Ferien aber ist eine zuverlässigere Quelle für die Feststellung der religiösen Selbstständigkeit der Kinder. Selbständiges religiöses Leben zu wecken, ist ja das Ziel aller religiösen Erziehung, besonders im letzten Schuljahr. Mit der Schulentlassung sind so viele Kinder in religiösen Dingen vollständig sich selbst überlassen.

In der ersten Stunde nach den Weihnachts- ferien legte ich den Kindern einige Fragen vor, die sie sofort in der Klasse auf einem Blatt Papier schriftlich beantworten sollten. Kein Name, kein Wort sollte den Schreiber verraten. Die Antworten sollten nur in Zahlen bestehen. Die Versuchung zur Un- ehrlichkeit war damit möglichst ausgeschal- tet. Ich wählte die Weihnachtsferien, weil die Kinder wegen der Kürze der Zeit sich leicht ihrer erfüllten und nichterfüllten Pflichten erinnern konnten.

Die Fragen lauteten:

a) Pflichtmäßiges.

- I. Wie oft hast du an den 16 Tagen der Weihnachtsferien dein Morgen- und Abendgebet verrichtet?
- II. Wie oft hast du an den 6 Sonn- und Feiertagen die pflichtmäßige heilige Messe besucht?
- III. Hast du die in den Weihnachtstagen fällige Monatskommunion empfangen? (Hier die Antwort „ja = +, „nein“ = —.)

b) Freiwilliges.

- IV. Wie oft warst du an den 10 Wochentagen in der heiligen Messe?
- V. Wie oft hast du freiwillig über Tag dem Heiland im Tabernakel einen Besuch gemacht? (Krippchenbesichtigung ohne Gebet gilt nicht!)
- VI. Wie oft hast du an den 6 Sonn- und Feiertagen die Kinderandacht besucht?
- VII. Wie oft hast du freiwillig in den Weih- nachtsferien die heilige Kommunion empfangen?

Eine herzliche Bitte, ehrlich zu sein, ging der Beantwortung voraus. Ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen Lehrer und Kindern ist die Grundbedingung dazu. Die Kölner Kinder sind im allgemeinen recht offen. Um jede suggestive Beeinflussung aus-

zuschließen, wurde der Unterschied zwischen Pflichtmäßigem und Freiwilligem nicht hervorgehoben. Nach Beantwortung der Fragen gaben die Kinder sofort ihr Blatt ab. Das Ergebnis ist in beigefügter Tabelle zusammengestellt.

I. Knabenklasse 1925/26: 38 Schüler und I. Mädchenklasse 1925/26: 36 Schülerinnen.

a) I. tägliches Gebet (16 Tage)	Knaben	7 × 16 ¹ ; 2 × 14; 4 × 13; 2 × 12; 5 × 10; 2 × 9; 4 × 8; 4 × 7; 2 × 6; 1 × 5; 1 × 4; 1 × 3; 1 × 0.
	Mädchen	6 × 16; 1 × 14; 2 × 13; 6 × 12; 2 × 11; 1 × 10; 1 × 9; 3 × 8; 1 × 7; 1 × 6; 1 × 5; 2 × 4; 2 × 3; 5 × 0.
II. Sonn- und Feiertagsmesse (6).	Knaben	19 × 6; 15 × 5; 2 × 4; 1 × 3; 1 × 2. Also 19, d. i. 50%.
	Mädchen	18 × 6; 12 × 5; 4 × 4; 1 × 3; 1 × 2. Also 18, d. i. 50%.
III. Monatskommunion	Knaben	28 ja, 8 nein. (2 noch nicht zur heiligen Kommunion gegangen.)
	Mädchen	25 ja, 10 nein. (1 noch nicht zur heiligen Kommunion gegangen.)
b) IV. Wochentagsmesse (10)	Knaben	1 × 10; 1 × 8; 1 × 7; 2 × 6; 1 × 5; 2 × 4; 2 × 3; 10 × 2; 6 × 1; 12 × 0.
	Mädchen	1 × 6; 3 × 4; 2 × 3; 4 × 2; 6 × 1; 20 × 0.
V. freiw. Kirchenbesuch über Tag	Knaben	1 × 8; 1 × 5; 3 × 4; 9 × 3; 4 × 2; 7 × 1; 13 × 0.
	Mädchen	1 × 9; 2 × 5; 4 × 4; 5 × 3; 7 × 2; 9 × 1; 7 × 0.
VI. Kinderandacht	Knaben	5 × 6; 4 × 5; 7 × 4; 1 × 3; 6 × 2; 2 × 1; 13 × 0.
	Mädchen	3 × 6; 2 × 5; 4 × 4; 5 × 3; 4 × 2; 4 × 1; 14 × 0.
VII. freiw. heilige Kommunion	Knaben	1 × 3; 2 × 2; 5 × 1; 28 × 0.
	Mädchen	1 × 6; 1 × 4; 2 × 3; 4 × 2; 11 × 1; 16 × 0.

¹ 7 × 16 heißt 7 Knaben haben an 16 Tagen ihr tägliches Gebet verrichtet usf.

Was sagt uns dieses Ergebnis?

1. Die Probe auf ihre Ehrlichkeit scheinen die Kinder wohl bestanden zu haben. Einzelne traten z. B. nachher vor, suchten ihr Blatt heraus und setzten die angegebene Zahl noch herab. Sie hatten sich zuerst zu ihren Gunsten geirrt.

2. Die Probe auf die religiöse Selbstständigkeit und Pflichttreue (Fragen I., II. und III.) haben sehr viele nicht bestanden. Von den Knaben haben 7, von den Mädchen 6 ihr Morgen- und Abendgebet täglich verrichtet. Manche haben ihr Morgen-

gebet versäumt, ihr Abendgebet nicht und umgekehrt. Ich habe hier die höchste Ziffer verbucht. Andere schrieben neben ihre Zahlen: „schlecht“. 10 Mädchen und 8 Knaben versäumten ihre Monatskommunion, die in der Schulzeit kaum versäumt wird. Genau 50% aller Kinder (19 Knaben, 18 Mädchen) versäumten wenigstens eine heilige Messe, einige sogar drei und vier. Die Kinder der nämlichen Klassen waren dagegen jüngst am Karnevalssonntag, der die Kölner Jugend bekanntlich tief ergreift, auf eine besondere Ermahnung hin nicht bloß ausnahmslos in der heiligen Messe, sondern auch in der

Nachmittagschristenlehre. Das Ferienergebnis ist überaus traurig. Als erschwerend fällt ins Gewicht, daß wohl kaum eine Zeit des Kirchenjahres so zur religiösen Betätigung anregt wie gerade die engere Weihnachtszeit, wo die Glocken nicht aufhören zu läuten, wo fast alle, auch selbst Abständige, einmal wieder den Weg zur Kirche finden, wo gerade das Kindesgemüt so tief ergriffen und mit Eindrücken gefüllt wird; erschwerend ferner, daß die Kinder vor den Ferien in eindrucklichster Form auf ihre religiösen Pflichten aufmerksam gemacht worden waren. In etwa entschuldigend mag anderseits der Umstand sein, daß eben der sehr häufige Gottesdienst (z. B. 2 Weihnachtstage und 1 Sonntag hintereinander) zu einer Versäumnis reizte, und daß Epiphanie kein gesetzlicher Feiertag ist; denn die zwar kirchlich gebotenen, staatlich aber nicht anerkannten Feiertage verlieren im Volksbewußtsein immer mehr an Bedeutung. Zumal in Köln unterscheidet sich das Straßenbild an diesen Festen in keiner Weise von dem an gewöhnlichen Tagen.

3. Die Probe auf ihren religiösen Eifer, der sich in freiwilligen Übungen (Fragen IV., V., VI., VII.) kundtat, scheint auch relativ ungünstig ausgefallen zu sein. Bezeichnenderweise haben 20 Mädchen nie die Wochentagsmesse besucht gegenüber 12 Knaben, während sie in der freiwilligen heiligen Kommunion den Knaben bedeutend voraus sind (M. 19 — Kn. 8).

4. Wenn man das Resultat mit den Augen des Seelsorgers betrachtet und durchdenkt und dann nach den Ursachen forscht, so stößt man alsbald auf die religiöse Lauheit und Pflichtvergessenheit der Eltern als die Hauptquelle der Nachlässigkeit der Kinder. Das Zeugnis der Kinder wird zur lauten Anklage gegen die Eltern. So erklärten denn auch mehrere Kinder in einer nachfolgenden Katechese über die Motive dieser Pflichtversäumnis und die Tragweite dieses traurigen Resultates, daß ihre ganze Familie sich in den Feiertagen „mal richtig ausgeschlafen habe“. Manche Kinder, die selbst nichts versäumt hatten, sagten, sie seien die einzigen der ganzen

Familie gewesen, die zur Kirche gegangen seien. Es ist für solche Kinder wirklich schwer, religiös warm zu bleiben, wenn der Geist des Elternhauses eisig kalt ist und das lebendige Beispiel fehlt. Da mögen Lehrer — in beiden Klassen sind religiös ergriffene Lehrerpersönlichkeiten tätig — und Geistliche ihr Möglichstes tun, bei den meisten Kindern zeitigt ihre Arbeit nur Augenblickserfolge.

Es mag schon sein, daß hier im Herzen der Großstadt, wo das flutende Leben die Jugend in seinen Bann schlägt, die Verhältnisse ungünstiger liegen als in den Vororten und in andern Städten; ähnliche Untersuchungen würden lehrreiche Vergleichen ermöglichen. Immerhin aber ist das mitgeteilte Ergebnis für den Seelsorger ein Fingerzeig, vielleicht noch mehr die religiöse Selbsttätigkeit und Selbständigkeit zum Ziel seiner ganzen Arbeit zu machen und besonders im letzten Schuljahr durch Darbietung kräftiger Motive, durch Besprechung von vielen konkreten Fällen, die später praktisch werden, und durch Schaffung von Übungsmöglichkeiten die Kinder zur selbständigen religiösen Pflichterfüllung anzuleiten. Leider wird der Katechet heute auch nicht daran vorbeikommen, unter zarter Rücksichtnahme auf das vierte Gebot die Kinder auf die Gefahren seitens der eigenen Familie hinzuweisen und sie hier zu einem kräftigen Gegen-den-Strom-Schwimmen zu begeistern.

Kaplan J. Clemens, Köln.

Frankreichs Priestermangel.

Schon seit mehreren Jahren brachte die katholische Presse Deutschlands gelegentliche Mitteilungen über den bedrohlich zunehmenden Priestermangel in Frankreich, denen jedoch die genaueren statistischen Unterlagen fehlten. Nun hat neuerdings der vom 26. bis 28. November 1925 in Paris zum ersten Male versammelte „Congrès national de recrutement sacerdotal“ zur Vorbereitung seiner Beratungen durch unmittelbare Rundfrage bei den einzelnen Diözesen amtliche Ziffern ermittelt, die zwar noch immer nicht vollkommen genau und vollständig sind,

aber doch wohl ein annähernd zutreffendes Bild der Lage geben. Von insgesamt 84 Diözesen haben 74 den anscheinend sorgfältig ausgearbeiteten Fragebogen beantwortet. Die Ergebnisse sind veröffentlicht in den Dossiers der „Action populaire“ und im Januarheft der Zeitschrift „Le recrutement sacerdotal“ (Nr. 91). Die nachstehende Übersicht stützt sich auf den letztgenannten Bericht und auf ergänzende Angaben des Grafen *Moritz Resseguier* (Paris) in der kulturellen Wochenschrift „Schönere Zukunft“ (Herausgeber Dr. Joseph Eberle, 1. Jahrg., Nr. 17).

Zunächst fällt in die Augen die seit 1903 unaufhörlich sinkende Gesamtzahl des französischen Klerus allgemein und des Seelsorgeklerus im besonderen. Die Abnahme beträgt bis 1920 mehr als ein Fünftel, von 1920 bis 1925 aber in schneller abwärts gleitender Kurve sogar mehr als ein Viertel des Gesamtbestandes. Die unmittelbare Folge dieses Rückganges ist eine ebenso starke Zunahme der verwaisten Pfarreien. Nur in 11 Diözesen von 84 sind noch alle Pfarren besetzt, in den übrigen steigt die Zahl der Vakanzen bis zu 20, 30 und 40% sämtlicher vorhandenen Pfarreien, ja bei 6 bis zu 48%, so daß heute in Frankreich von je 100 Pfarreien bereits 17 nicht mehr mit eignen Seelsorgern versehen werden können. Immerhin ist hierbei zu berücksichtigen, daß die Seelenzahl vieler französischer Landpfarreien seit je, mit unseren deutschen Verhältnissen verglichen, überaus gering war und inzwischen infolge der Bevölkerungsabnahme noch weiter zusammengeschmolzen ist. Gab es doch 1921 in Frankreich 2108 Gemeinden mit weniger als 100 und weitere 6217 mit weniger als 200 Seelen. Nur so ist es zu erklären, daß heute in manchen Gegenden die Seelsorge trotzdem noch zur Not aufrecht erhalten werden kann; und nur so ist die Betreuung mehrerer Pfarreien durch einen einzigen Geistlichen, wenn sie auch in allen Fällen eine ebenso schwere Beeinträchtigung der Seelsorge wie Überlastung des Seelsorgeklerus darstellt, überhaupt noch durchführbar. Nur so versteht man es auch, daß trotz allem gegenwärtig auf jeden französischen Geistlichen immer noch nicht mehr als etwa

1000 Seelen entfallen — an deutschen Verhältnissen gemessen eine noch verhältnismäßig günstige Ziffer, die nur in wenigen besonders volk- und städtereichen Diözesen erheblich überschritten wurde. Über die durch den Priestermangel erzwungene cumulatio beneficiorum macht die Statistik folgende Angaben:

4170 Priester verwalten je 2 Pfarreien,				
911	„	„	„	3
163	„	„	„	6
48	„	„	„	5
3	„	„	„	6
2	„	„	„	7 bzw. 8 Pfarreien.

Das ist Frankreichs Priesternot als Gegenwartssorge. Weit ernster ist aber ihr Gesicht als Zukunftssorge. Da der Nachwuchs in den letzten 25 Jahren immer mehr zurückgegangen ist, ergibt die Einstufung des noch tätigen Klerus in die verschiedenen Altersgruppen eine sehr bedenkliche Überalterung. Unter 100 Geistlichen zählen 32 bereits über 60 Jahre, weitere 52 stehen im Alter von 40 bis 59 Jahren, und nur 16 sind jünger als 40 Jahre! Hier erhebt sich die bange Frage: Was wird werden, wenn die starkbesetzten höheren Altersklassen schon in den beiden nächsten Jahrzehnten aussterben und inzwischen nicht eine entsprechende Steigerung des Nachwuchses die etwa 25 000 jüngeren Kräfte gebracht hat, die notwendig sind, um auch nur den dürftigen status quo zu erhalten?

Das lenkt die Aufmerksamkeit auf die Ursachen der Abnahme geistlicher Berufe. Soweit sie in dem allgemeinen religiösen und sittlichen Niedergang sowie im Zerfall der Familie zu suchen sind, hat wohl Frankreich dieselbe Klage zu führen wie wir in Deutschland, wie das benachbarte Österreich und andere Länder, die gleichfalls einen Priestermangel herannahen fühlen. Die wirtschaftlichen und sozialen Ursachen aber machen sich dort, wo der Staat nach einem zutreffenden Worte *Resseguiers* eine förmliche Kirchenverfolgung durch „Pauperisierung“ der Kirche ins Werk gesetzt hat, viel stärker fühlbar als anderswo. Endlich kommen für Frank-

reich hinzu die enormen Priesterverluste im Kriege, den der Welt- und Ordensklerus mit der Waffe mitmachen mußte (insgesamt 4619 gefallene Geistliche) und die fortgesetzte Geburtenabnahme.

Was ist von der Zukunft zu hoffen? Darauf müßten zunächst die Priesterseminare die Antwort geben. Aus 68 Diözesen liegt sie vor: 13 stellen seit 1919 eine Zunahme der Priesteramtskandidaten fest, bei weiteren 37 schwankte der Bestand und bewegte sich erst in den allerletzten Jahren etwas aufwärts, 18 beklagen ständige Abnahme. Wägt man Abnahme und Zuwachs gegeneinander ab, so haben doch 60 Diözesen wenigstens seit 1922 insgesamt eine merkliche Besserung feststellen können. Sehr verschieden ist begreiflicherweise wie die religiöse und soziale Eigenart so auch die Ergiebigkeit der einzelnen Diözesen, ja Pfarreien an Priesterberufen. Bis vor wenigen Jahrzehnten waren auch in Frankreich die ländlichen Bezirke, in denen der Geistliche der Bevölkerung noch nähersteht, die Pflanzstätten des priesterlichen Nachwuchses. Auch die Bedeutung der Familientradition läßt sich an den in manchen Diözesen im Klerus immer wiederkehrenden Familiennamen deutlich feststellen. —

Zum zweitenmal in hundert Jahren kämpft heute Frankreich gegen einen Priesterangel an, der sein ganzes religiöses Leben bedroht. In den ersten 25 Jahren des verflossenen Jahrhunderts waren ebenfalls Tausende von Pfarreien unbesetzt, und erst um 1828 begann ein neuer Aufstieg. Anerkennung und Nachahmung verdienen auch heute wieder seine heroischen Anstrengungen, die Gefahr zu bannen. Die eingangs erwähnte Zeitschrift „Le recrutement sacerdotal“ verfolgt dieses Ziel schon seit 25 Jahren. Und der von ihr angeregte erste Nationalkongreß war nicht nur ausgezeichnet vorbereitet und von zahlreichen Erzbischöfen und Bischöfen sowie hervorragenden katholischen Laien besucht — *Georges Goyau* selbst hatte ein Referat übernommen —, sondern verspricht auch weithin im Lande seine Wirkung zu tun. Gebet, Aufklärung und finanzielle Hilfe wurden als die Haupterfordernisse des neuen Apostolates zur Werbung und Weckung

von Priesterberufen bezeichnet, für das man in wirksamer Weise auch die Frauenwelt durch Wort und Bild zu begeistern wußte. S.

Pastorale Umschau.

Volksandacht und Liturgie.

Im Augustheft der Wiener Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger“ (1. Jahrgang Nr. 8, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck) macht *P. Dr. Pius Parsch O. S. B.*, Stift Klosterneuburg, anknüpfend an einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung und fortschreitende Verarmung unserer Volksandacht, Vorschläge zu einer Wiederbelebung des heutigen Nachmittagsgottesdienstes.

„In der Neuzeit, nach dem Tridentinum, hat eine Neuerung den Volksgottesdienst stark beeinflußt: der eucharistische Kult. Dieser war sicherlich ein erfolgreiches Kampfmittel gegen den Protestantismus, doch mag es fraglich erscheinen, ob er gegenüber dem Volksgottesdienst der alten Kirche einen Fortschritt bedeutet. Die Eucharistie war bis tief ins Mittelalter hinein nur Opfer und Speise, außer der Messe wurde sie nicht verehrt. Nun setzt der Kult der Eucharistie außer der Messe ein, als Nachmittagsgottesdienst in Segensandachten, Aussetzungen und Prozessionen. Damit war ein neues Element für den Volksgottesdienst gefunden, das immer reicher ausgestaltet wurde, ja das sogar in das Heiligtum der Messe eindrang und zur Einführung der liturgisch sicher nicht einwandfreien Segensmessen führte. Gewiß hat der eucharistische Kult sehr viel Gutes gebracht; er hat ganze Länder der Kirche wieder zurückerobert, er hat Andachtsübungen geschaffen, die tief in die Seele des Volkes eindringen; ich denke an das vierzigstündige Gebet, die ewige Anbetung bis herab zur stillen Andacht vor dem Tabernakel. . . . Aber der Volksgottesdienst hat (mit der Vorzeit verglichen) neben dieser entschiedenen Bereicherung auch manches eingebüßt: das wichtige Element des Wortgottesdienstes, die Belehrung in jeder Form, der Wechsel der kirchlichen Zeit und endlich die Dramatik ist stark zurückgedrängt worden. . . . Wir haben heute keinen herzerfreuenden Volks-

gottesdienst mehr, sondern eine sehr monotone, mechanisierte Segensandacht. Ich blicke in mein Leben zurück. Als Kind, Knabe und Jüngling mußte ich alle Sonntage in die Segensandacht gehen, es ist mir nur die Erinnerung des Überdresses zurückgeblieben. Als Kooperator hatte ich täglich Segensandacht zu halten: ich denke nicht mit Freude daran zurück. Ich frage, wer geht heute noch gerne in die Segensandacht in Stadt und Land? Die frommen alten Frauen. Wo aber ist die Jugend? Wo die Männer? Wo die Gebildeten? Ich glaube, jeder Seelsorger erkennt es, der heutige Nachmittagsgottesdienst schreit nach Erneuerung.“

Wie könnte der Volksgottesdienst neu belebt werden? Für die Erneuerung seiner Form empfiehlt P. als Vorbild das liturgische Gebet der Kirche. „Betrachten wir einmal die Psychologie des gemeinsamen Betens. Wenn mehrere Personen gemeinsam beten, so können sie es auf verschiedene Weise tun:

1. Es betet einer vor, die anderen still mit;
2. es beten alle gemeinsam laut;
3. es betet einer oder einige vor, die anderen drücken ihre Teilnahme durch ein Responsorium, einen Kehrvers aus — das responsive Gebet;
4. alle schreiten in der Gebetshandlung vor, aber in Chöre geteilt — das antiphonarische Gebet;
5. das Gemeinschaftsgebet wird gehoben durch Gesang;
6. endlich können alle Arten verbunden und gewechselt werden — das dramatische Gebet, wie es die Kirche in der Mette übt.

„Fragen wir, welche von diesen Arten pflegt die Kirche, die erfahrene Gemeinschaftsbeterin? Die Kirche vermeidet vor allem die erste Art, das Vorbeten langer Gebete; das wirkt einschläfernd, tötet die Andacht. ... Aber auch das laute Zusammenbeten finden wir im liturgischen Gebet nirgends. Dafür pflegt die Kirche das responsive und das antiphonarische Gebet in ausgiebiger Weise ... und zwar gibt sie der antiphonarischen Gebetsweise bei weitem

den Vorzug und verwendet die responsive nur dort, wo besinnliches Beten am Platze ist. — Könnten wir da nicht für den Volksgottesdienst lernen? Die responsive Gebetsweise, wie wir sie in den Litaneien so häufig üben, sollte viel sparsamer verwendet werden, sie wirkt einschläfernd. Dafür sollte man das Volk mit in die Gebetshandlung hineinziehen; das Ideal wäre fortschreitendes, chorweises Beten.“

„Die Kirche geht aber über die antiphonarische Gebetsform noch hinaus zur dramatischen, indem sie einen steten Wechsel von Gebet, Lesung, gemeinsamem und individuellem Gebet, Fortschritt und Besinnung, Steigerung und Höhepunkt vornimmt. Überdies hebt sie die Lebendigkeit des Gebets durch Gesang. Wie oben angedeutet, ist die Mette des Breviers ein Meisterstück der Gebetskunst, und ich meine, die Volksandacht müßte sich in Form und Inhalt an ihr bilden. Welch ein herrlicher Eingang das Invitatorium! Welch ein Schluß das Tedeum! Die schöne Abwechslung zwischen Psalmodie und Lesung, nach den Lesungen die Ruhepunkte in den Responsorien, das schöne Fortschreiten zum Höhepunkt!“

Für die inhaltliche Erneuerung der Volksandacht empfiehlt P. vor allem Ausnutzung der Liturgie und des Kirchenjahres, insbesondere ausgiebige Heranziehung des Psalters, Wiederaufnahme der Vorlesung (insbesondere Heilige Schrift und Heiligenleben), endlich auch einen gewissen Abbau des außerliturgischen eucharistischen Kultus, den auch die Kirche in den Wortgottesdienst nie einbezogen hat.

Den Versuch einer praktischen Verwirklichung dieser Gedanken macht der Verfasser in einer von ihm zusammengestellten „Völkertümlich-liturgischen Quatembergebetsstunde“ (als Manuskript gedruckt. Stift Klosterneuburg, Österreich. 1925).

*

Unsere Seelsorge und die alten Leute.

Man spricht vom Kindersegen, vom Jahrhundert des Kindes, man tut so manches für die körperliche, geistige und sittliche Er-

tüchtigung unserer Jugend. Mit Recht. Die christliche Liebe nimmt sich warm aller Not unserer Tage an. Ob bei aller Sorge und Liebe für Arme und Kranke unsere alten Leute nicht etwas vergessen werden? Gehören diese treuen Alten nicht zu unseren etwas vernachlässigten Pfarrkindern? Jeden Morgen sieht man den alten Mann, die alte Frau zum Gotteshause kommen, die guten Alten fehlen bei keiner Andacht, bei keiner kirchlichen Feier, es ist, als ob sie dabei sein müßten, sie gehören dazu so wesentlich wie die Kirchenbänke selber, sie sind Stammgäste im Gotteshause, sitzen immer an ihrem altgewohnten Platz. Es sind die Stillen in unserer Pfarre. Und haben sie — der Großvater, die Großmutter, der alte Onkel, die alte Tante — nicht eine große Bedeutung im Leben der Familie? Sie erhalten die gute alte Sitte. Welch großen Einfluß üben sie aus auf die Enkelkinder, die so gerne lauschen, wenn die Alten erzählen, Gebeten lehren oder mit den Kleinen spielen! Unsere materialistische Zeit hält die alten Leute für überflüssig, man empfindet sie gar oft als eine Last und stellt sie, die im Leben so treu ihren Platz ausgefüllt, die ihr mit Fleiß und Sorge und Sparsamkeit zusammengebrachtes Vermögen durch Krieg und Inflation verloren, die Gutes gesät mit offenen Händen, achtlos an die Seite. Wie oft hören wir Seelsorger Klagen alter Eltern über schlechte Behandlung! Setzt sich bei manchen alten Leuten nicht die falsche Idee des Überflüssigseins und der eigenen Minderwertigkeit fest, die sie verbittert und ihre Freude lähmt? —

Diese Erwägungen führten zu dem Entschlusse, die alten Leute der Pfarre einmal ganz in den Vordergrund des Interesses zu stellen, und so veranstalteten wir einen Ehrentag für das Alter.

Die Veranstaltung sollte nicht den Charakter der Wohltätigkeit haben, sie sollte sein der Ausdruck der Liebe und des Dankes an die alten Leute, die ein Leben lang geschafft und gesorgt haben für uns. Der Lichtmeßtag ist ja für eine solche Veranstaltung der geeignetste Tag, weil da der menschgewordene Gottessohn im greisen Simeon und der

Prophetin Anna selbst das Alter geehrt hat. —

Am vorausgehenden Sonntage wurde in allen heiligen Messen der Bericht des heiligen Evangelisten Lukas über die beiden ehrwürdigen Greisengestalten verlesen. Wie einzig schön hat das Evangelium diese Alten gezeichnet! Die Predigten behandelten unsere Pflichten gegen das Alter. Wie der Mund der Alten uns Weisheit lehrt, daß oft trügerisch die Erdenfreuden, daß die Sünden der Jugend das Alter foltern, wie Gott allein wahrhaft getreu, wie man glücklich wird nur auf dem Wege treuer Pflichterfüllung und stillen Wohltuns. Was uns die Alten sind in der Familie. Wie sie Segen bringen durch ihr Beten in einer gottentfremdeten Welt, durch ihr stilles, sühnendes Leiden in einer Welt des Genusses. Auch heute noch gilt Fluch- und Segensverheißung des vierten Gebotes. „Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen.“ —

Der 2. Februar vereinigte in einem feierlichen Gottesdienste 120 Greise und Greisinnen über 70 Jahre an der Kommunionbank. Man dachte an die Feier der ersten heiligen Kommunion. Damals waren es Kinder, die zum Heiland kamen, geleitet von treuen Eltern und Großeltern, heute kamen die Kinder von damals als Greise und Greisinnen, geleitet von liebender Hand der Kinder und Enkel. In seiner Ansprache sagte der Pfarrer den lieben Alten, wie sie ihr Alter heiligen können durch Gebet und Gottesdienst, durch Güte und Milde, wie sie durch Wort und Beispiel die Jugend lehren, aber nicht verwöhnen sollen. Am Altare knieten als Ministranten ein Fünfundsiebzjähriger und ein Zweiundachtziger. —

Der Nachmittag brachte eine schlichte, herzliche Familienfeier, an der mit den alten Leuten der Landrat, der Bürgermeister und die Geistlichkeit teilnahmen. Manches Wort wurde geredet von der guten alten Zeit, man sah es den lieben Alten an, wie wohl ihnen in unserer raschlebigen Zeit diese besondere Ehrung tat. Selten habe ich Menschenkinder so froh und glücklich gesehen wie unsere alten Leutchen an diesem Tage. Am nächsten Tage wurden die alten

kranken Leute besucht. Neue Fäden sind wieder geknüpft zwischen Seelsorger und vielen Pfarrkindern. Dechant Brandts, Jülich.

*

Literatur zur Ausbildung der Meßdiener.

Die Sorge für die Ministranten bei der hl. Messe ist eine so ernste und verantwortungsvolle, daß vielen Konfratres die nachstehende Zusammenstellung geeigneter Literatur willkommen sein wird.

I. Für den Instruktor:

Poeschel, Die Meßdiener. Ein Leitfaden zur Ausbildung und Leitung der Meßdiener. Laumann, Dülmen. 1 M.

Ein äußerst praktisches Büchlein, das alles Wissenswerte für den Instruktor enthält.

II. Material für den Monatsvortrag:

Pohl, Der Jugend Ehrendienst. Joseph Bercker, Kevelaer. 2,50 M. und höher.

Zürcher, Der gute Ministrant. Benziger, Köln.

Fischbach, Der brave, fromme Meßdiener.

Kühlen, M. Gladbach.

III. Für die Hand der Meßdiener (außer den unter II genannten Schriften):

Der Meßdiener. Butzon und Bercker, Kevelaer.

Enthält außer den Antworten (lateinisch und deutsch, mit Betonungszeichen) eine vorzügliche Anleitung zum Meßdienen und anderen Verrichtungen.

Coppenrath, Gemeinsame Monatsandacht für Meßdiener. Joseph Bercker, Kevelaer.

Eine offenbar aus langjähriger Erfahrung herausgewachsene Zusammenstellung trefflicher Wechselgebete, die nach meinen Beobachtungen tiefen Eindruck auf die Knaben machen und sie immer wieder zu neuem Eifer anregen. Der Preis ist erstaunlich billig (50 Stück 3,50 M.).

IV. Für die Sakristei.

Brugier, Kurze liturgische Erklärung der heiligen Messe. Herder, Freiburg.

Deubig, Betrachtungen für die Jugend. Steffen, Limburg.

Rathgeber, Des Kindes Sonntagsbuch. Auer, Donauwörth.

Pagés, Aus Gottes Garten. Herder, Freiburg.

Schw. Josefa, Kleine ill. Heiligenlegende.

Minichthaler, Helden des Glaubens. O. Manz, München.

P. B. M. S. J.

Laienapostolat.

„Wenn ihr also, Brüder, den Herrn sagen hört: ‚Wo ich bin, da wird auch mein Diener sein‘ (Jo 12, 26), so sollt ihr dabei nicht bloß an die guten Bischöfe und Kleriker denken. Auch ihr sollt in eurer Weise Christus dienen durch ein gutes Leben, durch Spendung von Almosen, durch Verherrlichung seines Namens und seiner Lehre, wo ihr könnt, so daß auf diesen Namen hin jeder Familienvater erkenne, daß er seiner Familie väterliche Liebe schulde. Um Christi und des ewigen Lebens willen warne, belehre, mahne, tadle er die Seinen, erweise er Wohlwollen, übe er Zucht. So wird er in seinem Hause ein kirchliches und gewissermaßen bischöfliches Amt erfüllen, indem er Christus dient, um ewig bei ihm zu sein. Ja auch die höchste Dienstleistung des Leidenstodes haben viele aus eurer Zahl vollzogen. Viele, die nicht Bischöfe oder Kleriker waren, Jünglinge und Jungfrauen, die Alten mit den Jungen, viele Ehemänner und Ehefrauen, viele Hausväter und Hausmütter haben im Dienste Christi sogar ihr Leben im Martyrium dahingegeben und von dem sie ehrenden Vater die herrlichsten Kronen empfangen.“

S. Augustinus, In Johannis Evangelium tract. 51.



Palestrina und seine Kunst.

Von Pfarrer Dr. Wilhelm Kurthen in Weidesheim.

„*Princeps musicae*“, schrieben die Zeitgenossen auf das Grab des Giovanni Pierluigi da Palestrina. Und die Geschichte hat diesen stolzen Ehrentitel bereitwillig anerkannt. „Palestrina“, so urteilt ein neuerer Musikhistoriker¹, „gehört kraft der Stärke seiner künstlerischen Begabung und der ruhigen Größe seines Geistes zu den tiefst entscheidenden Tonsetzern aller Zeiten“. Der Kirche aber galt Giovanni Pierluigi die Jahrhunderte hindurch als ihr schlechthin bedeutendster Komponist, als der Künstler, dem es gegeben ward, die alten heiligen Texte der Liturgie in geistvoll verschlungene Gewebe von Melodien zu fassen, die an Reinheit von allen Schlacken menschlicher Leidenschaft, an verklärter Schönheit und seraphischer Andacht mit ihrem ureigenen Gesange, dem gregorianischen Choral, wetteifern und darin, mag die Kunst auch sonst noch so weit fortgeschritten sein, nie wieder erreicht wurden. Kein anderer Musikername wird im kirchenmusikalischen Rechtsbuche, dem *Motu proprio* Pius' X. vom 22. November 1903, genannt als nur der Name Palestrinas. Die Pflege der klassischen Vokalpolyphonie, die in der römischen Schule durch ihn ihre höchste Vollendung erreichte und nach ihm darum auch wohl kurzweg als Palestrinastil bezeichnet wird, empfiehlt der Papst den großen Basiliken und Kathedralen, den Seminarien und anderen kirchlichen Instituten, die über die erforderlichen Kräfte verfügen, aufs angelegentlichste. Angesichts einer solchen Schätzung des Meisters durch die höchste kirchliche Autorität rechtfertigt es sich wohl, daß von ihm und seinem Lebenswerk auch außerhalb der kirchenmusikalischen Fachzeitschriften vor einem größeren Kreise von Theologen einmal die Rede sein soll².

¹ Knud Jeppesen, *Der Palestrinastil und die Dissonanz* (Leipzig 1925), 5.

² Die erste Biographie Palestrinas schrieb Gius. Baini, der als langjähriger päpstlicher Kapellmeister 1844 starb. Doch sind seine (von Kandler und Kiesewetter) auch ins Deutsche übersetzten *Memorie storico-critiche della vita e delle opere di G. P. da Palestrina*, die vor nunmehr fast hundert Jahren erschienen, in Wirklichkeit sehr wenig kritisch und zudem durch die späteren Arbeiten natürlich längst überholt. In der Folge machten sich um die Palestrinaforschung besonders verdient K. von Winterfeld, Fr. X. Haberl, Peter Wagner, Karl Weinmann, Alberto Cametti und Raff. Casimiri. Von zusammenfassenden Darstellungen seien genannt: Wilh. Bäumker, *Palestrina, ein Beitrag zur Geschichte der kirchenmusikalischen Reform des 16. Jahrhunderts* (Freiburg im Breisgau 1878); Michel Brenet, *Palestrina* (Paris 1905) (seither noch viermal aufgelegt); Eugen Schmitz, *Giovanni Pierluigi Palestrina* (Leipzig 1914); Alberto Cametti, *Palestrina* (Mailand 1925). Eine der Bedeutung des Meisters entsprechende größere Biographie hatte Haberl in Aussicht gestellt, starb aber leider (1910), ehe er das Werk vollenden konnte. Die Aufgabe samt Haberls Vorarbeiten übernahm Karl Weinmann, der uns hoffentlich bald das Standwerk über Palestrina und seine Kunst schenken wird.

35 Kilometer von Rom entfernt liegt das Städtchen Palestrina, das antike Praeneste. Malerisch an eine Berglehne der Apenninen geschmiegt, schaut es wie traumbefangen über die stille Campagna hinüber. In einem Gäßchen des Ortes, heute Vicolo Pierluigi geheißen, steht ein bescheidenes Häuslein, das eine Stein-
tafel mit der Inschrift „Nel fabbricato interno di questa casa naque ed abito Giovanni Pierluigi“ als die Geburtsstätte des größten Sohnes dieser uralten Siedlung kennzeichnet. Es mag vielleicht sonderbar erscheinen, daß weder Tag noch Jahr der Geburt auf dieser Gedenktafel vermerkt sind, aber es erklärt sich sehr einfach dadurch, daß das Datum unbekannt ist. Die Mutmaßungen der Forscher schwanken zwischen 1514 und 1529. Nach gründlicher Prüfung aller überlieferten Notizen hat sich *Karl Weinmann*³ für das Jahr 1525 entschieden. 1537 wird Palestrina als Chorknabe von S. Maria Maggiore in Rom genannt. Daß er als halbverhungelter Betteljunge in den Straßen der Ewigen Stadt durch seine musikalischen Talente die Aufmerksamkeit des Kapellmeisters jener Basilika auf sich gezogen, ist zweifellos nur eine der ehemals so beliebten Künstleranekdoten, denn die Eltern „Gianettos“ lebten zwar in bürgerlich bescheidenen, aber nicht gerade dürftigen Verhältnissen. Wer war der Lehrer des jungen Musikers? Frühere Hypothesen nannten Claude Goudimel, den Komponisten des hugenottischen Psalters, der später ein Opfer der Bartholomäusnacht wurde, der aber niemals in Rom war; ferner den Neapolitaner Tomm. Cimello, der aber, wie es scheint, nur mit weltlichen Chorwerken hervorgetreten ist. Nach *Casimiris* Forschungen⁴ kann es nunmehr als fast sicher gelten, daß Palestrina den Kompositionsunterricht des Firmin Le Bel genoß, eines Klerikers aus der Diözese Noyon, der um 1540 Kapellmeister an S. Maria Maggiore war. Es ist von nicht geringer Bedeutung, daß Palestrina der Schüler eines nordischen Musikers war; denn dadurch wird der Hauptmeister der römischen Schule auch äußerlich als der Erbe der niederländischen Kunst legitimiert. Schon seitdem die Päpste aus dem Exil von Avignon nach Rom zurückgekehrt waren, hatte sich ein ununterbrochener Strom französischer und niederländischer Sänger und Musiker nach Italien ergossen. In der päpstlichen Kapelle besaßen sie lange Zeit hindurch das zahlenmäßige Übergewicht. Aber auch an den anderen italienischen Höfen nahmen vielfach die „Oltromontani“ die führenden Stellungen ein. So finden wir Obrecht und Brumel in Ferrara, Josquin und Werbecke in Mailand, Tinctoris in Neapel, Isaak in Florenz.

Rasch und mit bemerkenswertem Erfolge muß Pierluigi den musikalischen

³ Palestrinas Geburtsjahr. Eine historisch-kritische Untersuchung (Regensburg 1915). *Casimiri*, der vor zwei Jahren die Berechnung Weinmanns auf den 9. Mai 1525 präzisieren zu können vermeinte (Note d'archivio, 1. Jahrg., Rom 1924, 1 ff.), war leider das Opfer eines raffinierten Dokumentenfälschers geworden (siehe darüber „9 maggio 1525“. Eine musikhistorische Gaunergeschichte, im Gregoriusboten [Düsseldorf 1924,] 88 ff.).

⁴ G. P. da Palestrina. Nuovi documenti biografici (Rom 1918) und Firmin Le Bel di Noyon in Note d'archivio, 1. Jahrg., 64 ff.

Studiengang durchlaufen haben; denn bereits 1544 wird der blutjunge Künstler auf einen ehrenvollen Posten berufen. Am 28. Oktober des genannten Jahres schließt das Domkapitel bei St. Agapita in seiner Vaterstadt einen Vertrag mit ihm, demzufolge er verpflichtet sein soll, zeitlebens an den Festtagen die Orgel zu spielen, täglich im Chore bei der Messe, der Vesper und Komplet zu helfen und endlich die Kanoniker oder nach deren Belieben ebenso viele Knaben in Gesang und Musik zu unterrichten. So zu Amt und Würden gelangt, konnte unser Meister auch daran denken, einen eigenen Hausstand zu begründen. Noch vor Ablauf des Jahres 1547 war er mit Lucrezia de Goris, der Tochter eines wohlhabenden palestrinischen Lohgerbers, verheiratet.

Eine glückliche Fügung ebnete Pierluigi schon bald den Weg zum weiteren Fortkommen. Der Bischof von Palestrina, Kardinal Giovanni Maria del Monte, bestieg als Julius III. am 7. Februar 1550 den päpstlichen Thron. Wohlwollend erinnerte er sich als Oberhaupt der Christenheit des begabten, strebsamen Organisten an seiner früheren Kathedrale. Bereits im September 1551 zog er ihn als Lehrer der Sängerknaben an der bei St. Peter bestehenden Cappella Julia nach Rom. Die Ewige Stadt wurde von nun an des Meisters zweite Heimat. Abgesehen von den kurzen sommerlichen Ferienaufenthalten, die er wohl meist in seinem Geburtsorte nahm, hat er Rom nicht wieder verlassen. Seinem päpstlichen Gönner aber bezeugte er seine Dankbarkeit dadurch, daß er ihm sein erstes größeres Werk, das 1554 erschienene erste Buch vier- und fünfstimmiger Messen, widmete und die erste Messe dieses Buches zu einer geistvollen Huldigung für ihn gestaltete. In fast allen Sätzen der Komposition trägt nämlich eine Singstimme im Gewebe der übrigen Text und Melodie der Choralantiphon „Ecce sacerdos magnus“ vor. Julius III. hielt auch weiter seine Hand über Palestrina. Durch ein *Motu proprio* verfügte er 1555 unter Abstandnahme von der vorgeschriebenen strengen Prüfung seine Aufnahme in die Sixtinische Kapelle, die weltberühmte päpstliche Sängerschar. Zum Unglück für Palestrina starb aber noch nicht ein Vierteljahr nach seiner Berufung in die Sixtinische Kapelle Julius III. Ob sein Nachfolger, der edle, heiligmäßige Marcellus II., als Kardinal oder während seines nur 22 Tage währenden Pontifikates unserem Meister persönlich nähergetreten ist, verschweigt die Geschichte; doch ist es immerhin höchst wahrscheinlich, denn Palestrina hat das Andenken des frommen Papstes später durch die berühmteste seiner Messen, die *Missa Papae Marcelli*, geehrt. Nach dem milden Marcellus bestieg am 23. Mai 1555 der strengste aller Kardinäle, der 79jährige Theatinermönch Giovanni Pietro Carafa, der den Namen Paul IV. annahm, den Stuhl Petri. Ein zeitgenössischer Bericht nennt ihn trotz seines hohen Alters „einen Mann von Stahl; und die Steine, die er berührt, sprühen Funken, die eine Feuersbrunst erzeugen, wenn nicht getan wird, was er will“. Und Giovanni Pietro Carafa wollte nur „*riforma*“, Reform um jeden Preis, nach all der Prachtentfaltung eines Leo X. und der übrigen „*Renaissancepäpste*“ die Besserung der Sitten und die Hebung des religiösen

Lebens. Was er von der Kunst hielt, zeigt am besten sein bekannter Ausspruch über Michel Angelos Jüngstes Gericht. Sehr bald bekam auch die päpstliche Sängerschar die eiserne Faust des Reformers zu spüren. Nach alter Satzung sollten ihre Mitglieder Kleriker sein. Und nun waren drei derselben nicht nur Laien, sondern sogar verheiratet. Am 30. Juli wurden diese drei mit einer monatlichen Pension von 6 scudi — zwei Drittel ihres Gehaltes — auf ausdrücklichen Befehl des Papstes entlassen; es waren Leonhard Barré, Domenico Ferrabosco und Palestrina. Das war ein harter Schlag für den jungen Meister, und man hat Paul IV. oft und mit Recht sein unerbittliches Vorgehen gegen die drei Musiker zum Vorwurf gemacht. Aber der greise Papst, von dem Kardinal Morone schrieb, „er werde eher das Martyrium über sich ergehen lassen, als daß er die Würde und Ehre des Heiligen Stuhles, für die er sich Gott und der Christenheit verantwortlich fühle, auch nur in der kleinsten Angelegenheit preisgäbe“, war zweifellos von der Notwendigkeit seiner strengen Maßnahmen überzeugt⁵. Zudem mag gerade diese bittere Lebenserfahrung Palestrina menschlich und künstlerisch zur Reife gebracht und seinem Charakter den Zug tiefen heiligen Ernstes verliehen haben, der ihn der weltlichen Musik mehr und mehr entfremdete und ihn zum ausgesprochenen Kirchenmusiker machte.

Übrigens blieb Palestrina nicht lange ohne Anstellung. Bereits zwei Monate später, am 1. Oktober 1555, wurde er als Kapellmeister an die römische Bischofskirche des Papstes, die Basilika S. Giovanni im Lateran, berufen. Die dortige Sängerkapelle bestand erst verhältnismäßig kurze Zeit; aber Musiker ersten Ranges, unter anderen der junge Orlandus Lassus⁶ und Paolo Animuccia, waren ihre künstlerischen Leiter gewesen. Während seiner Tätigkeit an der Lateranbasilika schuf Palestrina seine berühmten Improperien, ferner ein Buch Lamentationen und andere unsterbliche Meisterwerke. Warum er im August 1560 seine Stellung „pene improvviso“ verließ, entzieht sich vorläufig unserer Kenntnis. Am 1. März 1561 übernahm er als Nachfolger Annibale Zoilos die Leitung der Kapelle an S. Maria Maggiore. In die Jahre, in denen Palestrina seines Amtes an S. Maria Maggiore waltete, fallen die Ereignisse, welche die geschäftige Legende zu der berühmten Rettung der mehrstimmigen Kirchenmusik durch den Meister aufgebauscht hat. Die Legende ist uralte, schon bald nach Palestrinas Tod taucht sie auf. Von dem Sienesen Agostino Agazzari, in dessen *Motectorum* lib. II (Venedig 1613, Schluß der Vorrede) sie ihren ersten literarischen Niederschlag findet, übernimmt sie der Deutsche Michael Praetorius, der sie in seinem *Syntagma Musicum*⁷ folgendermaßen erzählt: „Unnd hat nicht viel gefehlet, daß die Music dieser ursachen halben von einem Bapst gantz unnd gar aus der Kirchen

⁵ Vgl. Karl Weinmann, Die päpstliche Kapelle unter Paul IV., im Archiv für Musikwissenschaft, 2. Jahrg. (1920), 54 ff.

⁶ Die oft bezweifelte Tätigkeit Lassos als Kapellmeister am Lateran hat Raff. Casimiri unwiderleglich dargetan in „Orlando Lasso maestro di cappella al Laterano nel 1553“ (Rom 1920).

⁷ 3. Bd. (1619), 150.

wehre Partiret worden, Wo nicht Johan Palestrino sich der sachen angenommen, und bewiesen hette, daß mangel bey den Componisten, unnd nicht in der Kunst der Music steckete. Wie er dann zur bekräftigung dessen, eine Missam, Missa Papae Marcelli genand, Componiret hat.“ Eine andere Version der Legende, die *Hans Pfitzner* seinem vielgenannten Musikdrama „Palestrina“ zugrunde legte, verknüpft die Rettungstat mit dem Trienter Konzil, das sich ja bekanntlich auch mit den Mißbräuchen der damaligen Kirchenmusik befaßte, und in der 22. Sitzung vom 17. September 1562 beschloß, Musikstücke für Orgel oder Gesang, die irgend etwas Schlüpfriges oder Unlauteres (*lascivum aut impurum aliquid*) enthielten, seien vom Gotteshause fernzuhalten. Bainsi endlich brachte die Komposition der Marcellusmesse und der beiden anderen Messen Palestrinas, welche die mehrstimmige Musik vor der Verbannung aus der Kirche bewahrt haben sollen, in Zusammenhang mit der Tätigkeit der von Pius IV. am 2. August 1564 zur Durchführung der Trienter Beschlüsse eingesetzten Kardinalskommission bzw. der eigens mit der Reform der Kirchenmusik betrauten Kardinäle Carolo Borromeo und Vitellozzo Vitelli. Tatsache ist, daß das gesamte päpstliche Sängerkollegium am 28. April 1565 in den Palast des Kardinals Vitelli befohlen wurde „ad decantandas aliquot missas et probandum, si verba intelligerentur prout Reverendissimis placet“. Die Gefährdung der Textverständlichkeit durch die polyphone Satztechnik war eben eines der gewichtigsten Bedenken der kirchlichen Reformkreise gegen die mehrstimmige Musik. Daß aber damals im Palazzo Vitelli die Marcellusmesse oder überhaupt irgendeine Messenkomposition Palestrinas gesungen worden sei, ist durch keine Quelle bezeugt⁸.

Im April 1566 traten Palestrinas älteste Söhne Rodolfo und Angelo in das im Jahre zuvor von Pius IV. gegründete Seminarium Romanum ein. Zur selben Zeit übernahm ihr Vater den Kapellmeisterposten an diesem Institut. Zwar betrug die monatliche Besoldung nur 5 Scudi, einen Scudo weniger als an S. Maria Maggiore; auch war hier nicht wie dort freie Wohnung vorhanden; diese Nachteile wurden jedoch reichlich dadurch aufgewogen, daß die beiden Jünglinge im Seminarium unentgeltlich studierten und unterhalten wurden⁹. Palestrina war aber nicht nur ein genialer Musiker, sondern auch ein guter Rechner, der seinen Vorteil wohl wahrzunehmen verstand. Einen Nebenerwerb fand er während seiner Tätigkeit am Seminarium Romanum noch im Dienste des feingebildeten und freigebigen Kunstkenners Kardinal Hippolyt von Este. Wie weit inzwischen der Ruhm des Meisters in die Fremde gedungen war, zeigen Verhandlungen, die 1567 mit dem deutschen Kaiserhofe geführt wurden, und die darauf hinzielten, ihn nach Wien zu ziehen. Doch zerschlugen sich diese

⁸ S. *Franz X. Haberl*, Die Kardinalskommission von 1564 und Palestrinas Missa Papae Marcelli, im *Kirchenmusikal. Jahrbuch* 1892, 82 ff., und *Karl Weinmann*, Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik (Leipzig 1919), 25 ff.

⁹ *R. Casimiri*, *Giov. Pierluigi da Palestrina. Nuovi documenti biografici*, Fasc. II (Rom 1922), 5 ff.

Verhandlungen, und Palestrina blieb in Rom. Als durch Giov. Animuccias Tod am 31. März 1571 das Amt des Kapellmeisters an St. Peter frei geworden war, nahm er die erledigte Stelle an und kehrte dadurch an die Stätte seiner ersten römischen Wirksamkeit zurück. Die alte Vermutung, daß ihm gleichzeitig auch das Erbe seines Vorgängers als Komponist und Dirigent der populären religiösen Musikaufführungen in der Kongregation des hl. Philippus Neri zugefallen sei, scheint sich nach neueren Forschungen nicht zu bestätigen¹⁰.

Die Neuausgabe des Breviers und Missales unter Pius V. erheischte auch eine sorgfältige Durchsicht der liturgischen Gesangbücher. Pius' V. Nachfolger, Gregor XIII., beauftragte durch ein Breve vom 25. Oktober 1577 Palestrina und Annibale Zoilo zunächst mit der Revision des Graduale. Die beiden Musiker teilten sich derart in ihre Arbeit, daß Palestrina das Proprium de tempore, Zoilo das Proprium Sanctorum übernahm. Allem Anscheine nach haben sie jedoch ihre Aufgabe gründlich mißverstanden und sie nicht durch ein Zurückgehen auf die alten Quellen der Choralüberlieferung, sondern durch ein Zurechtstutzen der Melodien nach den ästhetischen Anschauungen ihrer Zeit zu lösen gesucht. Sie betrachteten den Choral eben mit den Augen des Polyphonikers und sahen darum an seinen ganz anders gearteten künstlerischen Schönheiten vorbei. Und so wurden wohl kurzweg die ausgedehnten Melismen beschnitten, die unbetonten Silben melismatisch entlastet und die Tonalität der einzelnen Stücke vereinheitlicht. Solche gewaltsamen Operationen an den lebendigen Organismen der traditionellen Melodien erregten aber den berechtigten Unwillen der Kenner und Freunde des Chorals. Der spanische Musiker Fernando de las Infantas erhob in einem Schreiben an Philipp II. und, von diesem unterstützt, auch in einem Memorandum an den Papst Einspruch gegen die drohende Verstümmelung der gregorianischen Melodien. Das verleidete wohl Palestrina und Zoilo die ganze Sache, und da ihre Arbeit, für die sie natürlich auf ein Entgelt gehofft hatten, nicht einmal bezahlt wurde, ließen sie sie liegen¹¹. Erst gegen Ende seines Lebens kam Palestrina, angeregt durch das Verlagsangebot zweier römischer Drucker, auf seine Choralausgabe zurück, starb jedoch über der Arbeit. Um das Manuskript, das des Meisters einziger überlebender Sohn Iginio höchstwahrscheinlich durch Fälschungen ergänzte, entspann sich dann ein langwieriger Prozeß, der auf Iginios Gewinnsucht ein häßliches Licht wirft.

Am 22. Juli 1580 starb nach dreiunddreißigjähriger glücklicher Ehe Palestrinas Gattin Lucrezia. Wie Baini erzählt, soll der Meister in seinem tiefen Schmerze um die Heimgegangene ausgerufen haben: „Ich will mich für immer von der Musik lossagen: Musik und Trauer werden sich nie miteinander vertragen; ich will mich ganz dem ernstesten Gedanken an meinen Tod hingeben. Damit es die Welt wisse und ich diesen Entschluß nie vergesse, soll die letzte meiner Schöp-

¹⁰ Nach Karl Weinmanns Referat „Neues über Palestrina“ auf dem Leipziger Kongreß für Musikwissenschaft 1925. (Der Kongreßbericht ist bis zur Stunde noch nicht erschienen.)

¹¹ R. Molitor, Die Nach-Tridentinische Choralreform zu Rom (Leipzig 1901/02).

fungen die Motette *Super flumina Babylonis* sein.“ Das klingt in dieser Aufmachung etwas stark nach Theaterpathos und ist nur aus der romantischen Einstellung der Künstlerbiographik zu erklären, wie sie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gang und gäbe war. Doch scheint der Schicksalsschlag Palestrina tatsächlich so schwer getroffen zu haben, daß er sich kurze Zeit hindurch wirklich mit dem Entschlusse trug, der Welt zu entsagen und sich im Priestertum ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Wie *Casimiri* festgestellt hat¹², richtete er im November 1580 an Papst Gregor die Bitte, „clericali caractere insigniri et ad omnes etiam sacros et presbiteratus ordines quantocius promoveri“, und erhielt am 7. Dezember desselben Jahres in der St.-Silvester-Kirche auf dem Quirinal die Tonsur. Jedoch war diese asketische Stimmung des leicht entzündbaren Musikers schnell wieder verflogen, und bereits im Februar 1581 schloß der Witwer einen neuen Ehebund mit einer Witwe, Vittoria Dormuli, der wohlhabenden Besitzerin eines gutgehenden Pelzwarengeschäftes. Dadurch verbesserten sich die Vermögensverhältnisse Palestrinas, die übrigens nie schlecht gewesen waren, so beträchtlich, daß man die beweglichen Klagen über seine pekuniäre Lage in manchen Dedikationsvorreden im Sinne der damaligen Zeit als vornehm-verschämte Anbettlung seiner Mäcene deuten muß. Daß der große Künstler keineswegs ein weltfremder Idealist war, dem die Erhöhung seines Einkommens ziemlich gleichgültig war, ergibt sich auch aus den Verhandlungen, die im April und Mai 1583 gepflogen wurden, um ihn an den Hof des Herzogs Wilhelm von Gonzaga nach Mantua zu ziehen. Nur an den hohen Gehaltsansprüchen des Meisters zerschlug sich seine Berufung, und er blieb der Ewigen Stadt erhalten, die allein seinem Genius eine würdige Wirkungsstätte sein konnte.

Inzwischen war Palestrina schöpferisch emsig tätig: es erschienen neue Motetten-, Messen-, Madrigalbände und im Jahre 1584 die wundervollen Motetten über Texte aus dem Hohen Lied. Als 1585 Felice Peretti als Sixtus V. den päpstlichen Thron bestieg — der achte Papst, dessen Pontifikat Palestrina erlebte —, huldigte ihm der Künstler mit einer neuen Messe, die er mit sinnvoller Anspielung auf ihre Bestimmung über die Motive seiner Motette „*Tu es pastor ovium*“ komponiert hatte. Doch erfuhr dieselbe eine ungnädige Kritik des neuen Papstes. „Pierluigi hat diesmal vergessen, daß er eine Marcellusmesse geschrieben“, soll Sixtus gesagt haben. Wenn das Werk tatsächlich nicht auf der höchsten Höhe Palestrinensischer Kunst steht, so zeigte sich in der zum Mariä-Himmelfahrts-Feste desselben Jahres geschaffenen Messe „*Assumpta est Maria*“ um so glänzender der Genius des Meisters. Um diese Zeit machten sich Bestrebungen geltend, Palestrina zum Maestro della cappella Apostolica zu erheben, Bestrebungen, die von einigen jüngeren Sängern der Kapelle ausgingen und auch von Monsignore Antonio Boccapadule, welcher der Kapelle vorgesetzt war, unterstützt wurden. Ob und inwieweit Palestrina selbst bei der Sache die Hand

¹² Giov. Pierluigi da Palestrina. *Nuovi documenti biografici*, Fasc. II, 16 ff.

im Spiele hatte, ist nicht klar. Bitter war es jedenfalls für ihn, daß der Plan scheiterte. Am 1. September 1586 bestimmte Sixtus V. nämlich durch die Verordnung „In suprema“, daß nur ein Mitglied der Kapelle, das mindestens 15 Jahre im Dienst stehe oder doch das dienstälteste sei, den Kapellmeisterposten bekleiden solle. Doch legte der Papst dem Meister ein Pflaster auf die Wunde, die er ihm geschlagen, indem er ihn zum Komponisten der apostolischen Kapelle ernannte. Der Dank des Künstlers war die Widmung der herrlichen, 1588 gedruckten Lamentationen. Ein Jahr später erschien in einer Prachtausgabe ein großes, das ganze Kirchenjahr umspannendes Hymnenwerk Palestrinas. 1590 folgte das fünfte Buch der Messen, das dem Herzog Wilhelm von Bayern, dem fürstlichen Freunde und Beschützer Orlando di Lassos, gewidmet ist und u. a. die viel gesungenen, ewig jungen Messen „Aeterna Christi munera“ und „Iste confessor“ enthält.

Am 27. August 1590 war Sixtus V. gestorben. Sein Nachfolger Urban VII. war ihm zwölf Tage nach seiner Wahl ins Grab gefolgt. Nun bestieg am 5. Dezember 1590 Gregor XIV. den päpstlichen Thron. Er war seiner Kapelle und ihrem Komponisten sehr gewogen und besserte ihre Einkünfte auf. Palestrina aber zeigte sich erkenntlich durch einen Band großartiger Magnifikatvertonungen, denen er die choralen Melodien zugrunde gelegt hatte. Aus dem Jahre 1591 stammt neben diesen meisterlichen Magnifikats auch wohl sein gefeiertes, u. a. von Richard Wagner hochgeschätztes, zur Aufführung gebrachtes und in einer interessanten Neuausgabe vorgelegtes achttimmiges Stabat mater. Welches Ansehens sich Palestrina damals bei seinen Kunstgenossen erfreute, erhellt aus der Tatsache, daß sich vierzehn namhafte Tonsetzer zusammenfanden, um ihm als dem anerkannten Haupte der zeitgenössischen Musiker, „dem Ozean, in den sich alle Ströme ergießen“, eine Sammlung fünfstimmiger, von dem Venezianer Giov. Matteo Asola herausgegebener Psalmen zu verehren. Doch die Sonnenbahn seines Lebens neigte sich schon dem Abend zu. Auf Gregor XIV., der am 15. Oktober 1591 das Zeitliche gesegnet hatte, war Innozenz IX. gefolgt und auf diesen, der nur zwei Monate die Tiara trug, bereits am 20. Januar 1592 Klemens VIII., vordem Kardinal Ippolito Aldobrandini geheißen. Es war der letzte Papst, den Palestrina sah. Dieser hoffte wohl auf Klemens' Gunst, wenn er dessen kunstverständigem Neffen, dem jugendlichen Kardinal Pietro Aldobrandini, sein sechstes Messenbuch zueignete. Kurz vorher waren seine fünfstimmigen Offertorien fürs ganze Kirchenjahr sowie seine Mutter-Gottes-Litaneien erschienen. Seine letzte Gabe, sein Schwanengesang, sollte das zweite Buch geistlicher Madrigale sein. Am 1. Januar 1594 hatte er seinen Namen unter die Widmung desselben an die Großherzogin von Toskana gesetzt. Einen Monat später wand ihm der Tod für immer die Feder aus der Hand. Am 26. Januar erkrankte er, in der Morgenfrühe des 2. Februar soll er den Wunsch geäußert haben, das Fest Mariä Lichtmeß diesmal im Himmel mitfeiern zu können, und tatsächlich gab er an diesem Tage auch seine große Künstlerseele in die Hände ihres Schöpfers

zurück. Geistlichen Beistand soll nach der Überlieferung dem Sterbenden sein treuer Freund, der hl. Philippus Neri, geleistet haben. Alle Musiker Roms und eine zahllose Menge Volkes gaben dem Heimgegangenen das letzte Geleit. Sein Grab fand er in der Kapelle der hl. Apostel Simon und Juda in der Peterskirche.—

Überblickt man das Lebenswerk Palestrinas, das deutscher Gelehrtenfleiß in einer 33 Foliobände umfassenden kritischen Gesamtausgabe¹³ der Welt erst ganz in seiner staunenswerten Fülle erschlossen hat, so springt zunächst die bemerkenswerte Tatsache in die Augen, daß der Meister — im Gegensatz etwa zu seinem großen Zeitgenossen Orlandus Lassus, aber auch zu allen anderen schöpferischen Musikern ersten Rangs, selbst Johann Seb. Bach nicht ausgenommen — fast ausschließlich Komponist kirchlicher Musikwerke ist. Das mag zum Teil seinen Grund haben in der Umwelt, in der er lebte; es war ja das Rom der Gegenreformation, das, durch den grauenvollen „sacco“, die Erstürmung und Plünderung durch die kaiserlichen Truppen im Mai 1527, aufgeschreckt, den Weltsinn, dem es in der Renaissancezeit so leichtfertig gehuldigt hatte, abzulegen und seine Interessen wieder vornehmlich den religiösen Angelegenheiten zuzuwenden begann. Mehr trug sicherlich dazu bei der Charakter der Stellungen, die der Künstler bekleidete, am meisten jedoch zweifellos seine eigene seelische Veranlagung. Sechs Bücher Messen Palestrinas wurden zu seinen Lebzeiten gedruckt, über der Veröffentlichung des siebenten Buches starb er, aus dem Nachlaß erschienen bis zum Jahre 1601 noch sechs Bücher. Und noch ein volles Dutzend Messen konnte die kritische Gesamtausgabe ans Licht ziehen. Schon durch die Zahl seiner 93 auf uns gekommenen Messen dürfte der Meister an der Spitze aller Messenkomponisten stehen. Zu den Messen gesellen sich als weitere für den liturgischen Gebrauch bestimmte Werke etwa 280 Motetten, ferner Lamentationen, Hymnen, Magnifikats, Litaneien und Psalmen. Eine eigene Stellung nehmen die der außerkirchlichen Erbauung dienenden geistlichen Madrigale und die berühmten Motetten über Texte aus dem Hohen Liede ein. Gegen diese Masse religiöser Kompositionen fallen die paar Bücher weltlicher Madrigale, die Palestrina geschaffen hat, kaum in die Wagschale.

Wie schon angedeutet wurde, ist die Kunst Palestrinas keine autochthone italienische Kunst; sie stammt vielmehr aus dem Norden, ist ihrer ethnischen Herkunft nach „gotisch“, wenngleich sie in der warmen Sonne des Südens erst zu ihrer vollen Reife und Süße gedeihen sollte. Aber ihre Gotik wurzelt noch tiefer. Dieselbe geistige Bewegung, die im 13. Jahrhundert von der Isle de France ihren Ausgang nimmt, um rasch ihren Siegeszug durch ganz Europa anzutreten, die die philosophischen und theologischen Summen schafft, die himmelanstrebenden, feingegliederten Kathedralen auftürmt, ergreift auch das Gebiet der Musik. Hier findet sie ihre stilistische Formung in der Vokalpolyphonie, als deren Stammväter wir einen Leoninus und Perotinus magnus

¹³ Herausgegeben von *Theod. de Witt, Franz Espagne, Franz Commer* und (vom 10. Bande an) *Franz X. Haberl*. Leipzig 1862—1903.

verehren, die in Paris lebten und wirkten, ehe noch der Grundstein zu Notre-Dame gelegt wurde, und deren einheitlich, wenn auch nicht durchaus geradlinig verlaufende Entwicklung wir über die „drei niederländischen Schulen“ mit den stolzen Künstlernamen Binchois, Dufay, Okeghem, Hobrecht und Josquin de Près bis zu Orlandus Lassus, Palestrina, Vittoria und den anderen Großmeistern der Kirchenmusik im 16. Jahrhundert verfolgen können. In fundamentalem Gegensatz zur modernen, renaissancistischen, um das Jahr 1600 zur unbestrittenen Herrschaft gelangenden Musik, die wesentlich begleitete Monodie ist, d. h. eine einzige Melodiestimme aufweist, welche durch unterlegte Akkorde vertikal gestützt und harmonisch kommentiert wird, mögen auch diese Akkordmassen zu „polyphonierenden“ Begleitstimmen aufgelockert werden, weiß jene mittelalterliche Kunst von Haus aus nichts von Akkordunterlegung und harmonischer Ausdeutung einer Melodie. Sie erarbeitet ihre Mehrstimmigkeit nicht primär vertikal, sondern horizontal, indem sie mehrere melodische Linien zu simultanem Vortrag miteinander verknüpft. Selbst wo diese melodischen Linien einmal in gleichen Rhythmen verlaufen, wo, technisch gesprochen, statt der Polyphonie die Homophonie herrscht, wie im Anfange von Palestrinas Stabat mater:



wo infolgedessen unser mehr auf Akkordwirkungen eingestelltes Ohr unmittelbar von der eigenartigen Harmoniefolge gefangengenommen wird, haben die Menschen des 16. Jahrhunderts wohl noch vorzugsweise die einzelnen Stimmen gehört, so z. B. im Alt des Stabat-mater-Anfanges die Tonweise des Gloria in excelsis Deo an Simplexfesten. Doch durchweg gehen die Melodien nicht einträchtig nebeneinander, sondern weichen sich aus und treten wieder zusammen, ahmen einander nach oder verhalten sich gegensätzlich, ergänzen einander im Schritt ihres Rhythmus, wirken aufeinander mit den Kräften von Druck und Gegendruck. Das ist aber unrenaissancistisch, das ist gotisch. Die moderne Kunstwissenschaft sieht das Wesen der gotischen Architektur im Skelettbau. Das System der konstruktiven Linien, der Säulen, Rippen, Strebe Pfeiler und Strebebogen beherrscht, stützt und trägt alles. Man könnte die Mauerwände zwischen den Strebe Pfeilern, die Gewölbekappen zwischen den Gurtbogen und Rippen ruhig fortnehmen, ohne fürchten zu müssen, daß das Ganze zusammenbricht. So ist auch die alte Polyphonie, der Palestrinastil, wesentlich auf das Kräftespiel konstruktiver Linien gegründet; nur füllende harmonische Massen, akkordische Mauerflächen gibt es hier nicht. Darum muß man Palestrinas Kunst als Krönung und Vollendung der mittelalterlichen musikalischen Gotik betrach-

ten, obwohl der Meister geboren wurde, als Leonardo da Vinci bereits sechs Jahre, Raffael fünf Jahre im kühlen Grabe ruhte, und auf der Mittagshöhe seines Lebens stand, als Michel Angelo die Kuppel von St. Peter zu wölben begann¹⁴.

Palestrinas Kunst ist wesentlich Vokalpolyphonie. Die reine Vokalmusik aber nennt Pius X. „la musica propria della chiesa“¹⁵. Wir brauchen uns sicher nicht darüber zu wundern, daß die instrumentale Kirchenmusik mit ihren stärkeren sinnlichen Reizen oft und entschieden von den Vorstehern und Lehrern der Kirche bekämpft wurde, während die menschliche Stimme, die schon als Trägerin des Wortes einer viel höheren Vergeistigung fähig ist, als das des Gottesdienstes einzig würdige Instrument gepriesen ward. So sprachen sich schon Klemens von Alexandrien¹⁶ und St. Chrysostomus¹⁷ gegen den Gebrauch der Instrumente aus. Bekannt sind namentlich die scharfen Worte des hl. Thomas von Aquin: „instrumenta musica sicut citharas et psalteria non assumit ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare“¹⁸. Die mittelalterliche polyphone kirchliche Tonkunst war jedoch nicht immer reine Vokalmusik geblieben. Zur Stütze des Sängerkhores und zum Ersatze fehlender Singstimmen, wohl kaum aber in größerem Maßstabe zur selbständigen Untermalung des Gesanges, wie jüngere Hypothesen darzutun versuchten¹⁹, hat man gelegentlich Instrumente, besonders die Orgel herangezogen. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts scheint sich dann eine Abklärung des mehrstimmigen Tonsatzes zur reinen Vokalmusik vollzogen zu haben. Darauf deutet wohl u. a., worauf *Theod. Kroyer* mit Recht aufmerksam gemacht hat²⁰, Raffaels Bologneser Bild der hl. Cäcilia vom Jahre 1516 hin. Eine große Zahl von Instrumenten: Triangel, Schwegel, Handpauken, Tamburin, Becken, eine Viella, liegt dort, zum Teil beschädigt und unbrauchbar gemacht, am Boden; das kleine Portativ, das sie in den Händen hält, läßt die Heilige achtlos sinken, um in andächtiger Verzückung dem einzig würdigen Gotteslob, dem Gesange der Engel, zu lauschen. Palestrinas Kompositionen sind nun Vokalmusik nicht nur in dem Sinne, daß sie zur Aufführung lediglich durch menschliche Stimmen bestimmt, sondern auch, daß ihre Melodien ganz und gar der Eigenart der menschlichen Stimme angepaßt, durchaus sangbar sind. Dieselben überschreiten weder den normalen Umfang der menschlichen Stimme in ihren verschiedenen Gattungen, noch benutzen sie schwer treffbare Intervalle. Die durchgängige Bewegung ist die

¹⁴ Vgl. dazu *W. Kurthen*, Die Gotik des Palestrinastils im Gregoriusblatt. 48. Jahrg. Düsseldorf 1924, 88 ff.

¹⁵ Motu proprio vom 22. November 1903, VI, 15.

¹⁶ Paedag. II, 4.

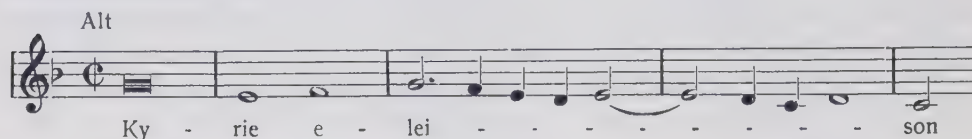
¹⁷ In Psalm 41, 2.

¹⁸ Summa theol. II, II, quaest. 91, art. 2.

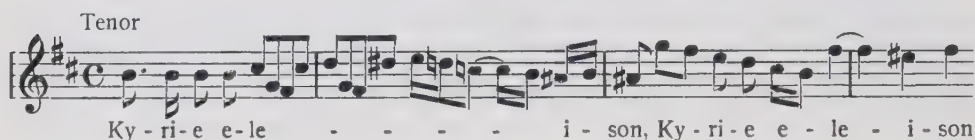
¹⁹ *A. Schering*, Studien zur Musikgeschichte der Frührenaissance, Leipzig 1914.

²⁰ In einem kritischen Referat über das erwähnte Scheringsche Buch in der Zeitschrift für Musikwissenschaft, 1. Jahrg., Leipzig 1918/19, 205.

in Sekunden schreitende. Sprünge werden gewöhnlich durch Schrittmelodik in umgekehrter Richtung nachträglich ausgefüllt. Auf bequeme und zugleich würdige Textdeklamation ist sorgfältig Rücksicht genommen: fast ausnahmslos wird jeder Silbe wenigstens eine volle Zählzeit zugewiesen. Melodisches Laufwerk gibt es nur innerhalb der Silbe, und nie ist es übermäßig ausgedehnt oder übermäßig beschleunigt. Vergleichen wir etwa das Thema des ersten Kyrie aus Palestrinas *Missa brevis*:



mit dem Thema des ersten Kyrie aus Joh. Seb. Bachs großer Messe in H-Moll:



so werden wir unmittelbar inne, daß das erstere durchaus vokal empfunden und erfunden ist, während das andere, so ausdrucksvoll es auch die Worte deklamiert, doch auch verrät, daß der Künstler, der es prägte, an der Orgel groß geworden ist. Denn es ist nicht nur viel leichter mit den Händen auf den Tasten zu greifen als ohne instrumentale Stütze rein zu singen, sondern liegt auch völlig fußgerecht fürs Pedalspiel. Werden in Bachs Chorsätzen den Singstimmen oft ihrem Wesen wenig gemäß und allzu schwierige Aufgaben zugemutet, so kommen sie in den Chorsätzen der Meister der neapolitanischen Schule (Hasse) und des Wiener Klassizismus (die beiden Haydn, die beiden Mozart) manchmal kaum zu ihrem Rechte, indem sie zu akkordischen Füllstimmen herabgewürdigt werden, während die Entwicklung der musikalischen Themen und Motive dem Orchester zufällt. In den Solosätzen freilich hält sich dann die vox humana durch eine bis aufs äußerste gesteigerte Virtuosität schadlos.

Beurteilt man Palestrinas Werke nach dem von Pius X. in seinem schon wiederholt erwähnten *Motu proprio* aufgestellten Gesetze: „Eine Kirchenmusik ist um so heiliger und liturgischer, je mehr sie sich im Aufbau, im Geiste und Geschmacke (nell'andamento, nella ispirazione e nel sapore) der gregorianischen Melodie nähert“, so muß man ihnen unbedenklich den höchsten Grad kultischer Eignung zuerkennen. „Kein anderer Meister hat den gregorianischen Gesang in seinen verschiedensten Formen so methodisch durchgearbeitet,“ schreibt *Friedrich Filitz*, „keiner hat so wie er verstanden, jede charakteristische Wendung desselben mit Erfolg zu benutzen und den Sinnen des Hörers wahrnehmbar und eindringlich zu machen²¹.“ Daß Palestrina manche Melodien notengetreu dem

²¹ Über einige Interessen der älteren Kirchenmusik, München 1853, 22.

Choral entlehnt hat, ist freilich noch nicht das Entscheidende. Das haben auch etliche Meister in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ein Michael Haydn, Mozart, Holzbauer und andere, zuweilen getan. Aber bei ihnen erscheint der Stil der gregorianischen Melodien in seinem innersten Wesen völlig verkehrt; keineswegs aber durchdrangen und beeinflussten die Choralzitate bei diesen Instrumentalkomponisten wie ein Sauerteig den Charakter des ganzen Werkes. Das ist aber bei Palestrina der Fall. In der Tonalität, in der Melodik, in der Rhythmik schließt sich der römische Meister an den Aufbau, den Geist und Geschmack des offiziellen liturgischen Gesanges an, soweit es irgend die polyphone Kunst zuläßt. Er hält fest an den alten modi, den sogenannten Kirchentonarten, wie an der strengen Diatonik. Einzig um eine das Ohr befriedigende mehrstimmige Kadenzierung zu ermöglichen, erlaubt er sich vorübergehende Abweichungen von den traditionellen Leitern. Etwas komplizierter steht es um das Verhältnis der Rhythmik seiner Schöpfungen zur choralischen Rhythmik. Den Rhythmus des Chorals, wie er schon Jahrhunderte vor Palestrinas Lebzeiten und auch heute noch gehandhabt wird, pflegt man bekanntlich als oratorisch zu bezeichnen. Man könnte ihn auch wohl Prosarhythmus, freien oder asymmetrischen Rhythmus heißen. Denn nicht wie in der modernen Musik kehren Thesis und Arsis, schwere und leichte Zeit, in regelmäßigem, taktischem Wechsel wieder, sei es nun im Zweier- oder Vierertakt als schwer, leicht, schwer, leicht oder im Dreiertakt als schwer, leicht, leicht, schwer, leicht, leicht, sondern es mischen sich in freier Folge Zweier- und Dreiergruppen. Bei Palestrina gibt es nun, wie *Knud Jeppesen* in seiner eingangs unseres Aufsatzes zitierten, ungemein tiefeschürfenden Untersuchung gegenüber älteren ungeklärten Anschauungen überzeugend dargetan hat, einen vertikalen, das ganze mehrstimmige Gefüge durchwirkenden Großrhythmus, der symmetrisch, taktisch den Gleichschritt Arsis, Thesis, Arsis, Thesis geht. Das zeigt sich am klarsten an der Behandlung der Dissonanz. Die schwere Taktzeit erhält nur Bindungsdissonanz, die leichte nur Durchgangsdissonanz. Demgegenüber aber machen die einzelnen Stimmen sich mit so freien Sonderrhythmen geltend, daß man entweder, um ihnen graphisch gerecht zu werden (mit *Leichtentritt*), die Taktstriche fast alle, und zwar in den einzelnen Partiturzeilen voneinander abweichend verschieben und dem Sopran etwa Vierertakte geben müßte, wo der Alt Dreiertakte erhält, oder aber (mit *Kretzschmar*) erklären müßte: Die Taktstriche haben überhaupt nicht die moderne, die schwere Taktzeit markierende Bedeutung, sondern sind nur gleichsam die Abmessungen eines Zollstocks. Beachtenswert ist es jedenfalls, daß die alten Meister zwar die Taktart am Anfang des Stückes anzeigten, Taktstriche aber nicht schrieben. Im lebendigen Vortrag und für die klangliche Wirkung ergibt sich unbedingt eine ähnlich freischwebende Rhythmik, wie sie im Choral herrscht. Zur Erläuterung des Ausgeführten wähle ich mit Bedacht die Komposition eines metrisch gebundenen Textes. Die in dem Notenbeispiel hinzugefügten, den logischen und melodischen

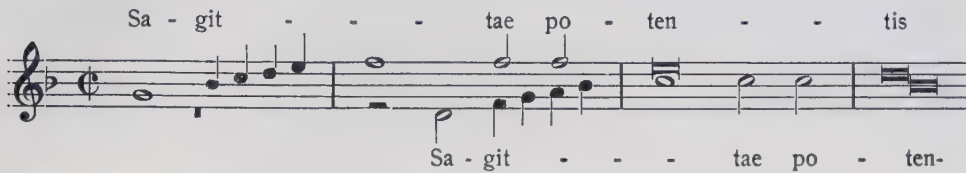
Akzent bezeichnenden Strichlein zeigen deutlich genug, wie der Vers der Sequenz musikalisch in Prosa aufgelöst ist.

The image displays two systems of a musical score for the beginning of the Stabat Mater. Each system consists of a vocal line (treble clef) and an organ line (bass clef). The lyrics are written below the notes, with small vertical lines (accents) placed above certain syllables to indicate emphasis. The first system shows the lyrics: 'Lau - da Si - on Sal - va - to - -' on the top line and 'Lau - da Si - on Sal - va - to - -' on the bottom line. The second system shows: 'rem Lau - da du-' on the top line and 'da Si - on Sal - va - to - rem' on the bottom line. The organ line in the second system has the lyrics 'Lau - da Si - on Sal - va - to - - rem' written below it.

Eine freie, asymmetrische Rhythmik zeigt auch der oben angeführte Anfang des Stabat mater. Der Zuhörer wird sich über die herrschende Taktart gar nicht klar werden, da er zuerst einen Vierer-, dann zwei Dreier- und darauf wieder einen Vierertakt zu vernehmen glauben muß. Die Bevorzugung des oratorischen Rhythmus durch den Choral wie den Palestrinastil ist aber von weit tieferer Bedeutung, als man zunächst vielleicht meinen möchte. Den durch eine symmetrisch taktische Anordnung, wie Marsch- und Tanzmusik zur Evidenz bezeugen, erheblich verstärkten physischen Reizen des musikalischen Akzents will die religiöse Kunst zugunsten einer mehr vergeistigten Wirkung aus dem Wege gehen und kommt so aus demselben Empfinden heraus, aus dem sie die akzentuationsunfähige Orgel zum eigentlich kirchlichen Instrument erkor, während sie gerade die bloß akzentuierenden Schlaginstrumente am konsequentesten aus dem Gotteshause verwies, auch zum oratorischen Rhythmus.

Palestrina unterscheidet scharf zwischen den verschiedenen Gebieten und Gattungen seiner Kunst, zwischen geistlicher und weltlicher, liturgischer und der privaten Erbauung dienender Musik. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht ein Satz aus der Vorrede seiner Motetten über das Hohe Lied: „*Usus sum genere aliquanto alacriore quam in ecclesiasticis cantibus uti soleo: sic enim rem ipsam postulare intelligebam.*“ Am meisten dem Fortschritt huldigte im Cinquecento

das Madrigal. Hier zeigte sich vornehmlich ein als „musica reservata²²“ bezeichnetes Streben nach Prägnanz des seelischen Ausdrucks wie nach tonmalerischer Realistik. Aus dem Madrigal drang dieser moderne Zug in die Motette ein. Und in der Motette spart auch Palestrina nicht mit „Madrigalisten“, in der Motette will er die einzelnen Gedanken unterstreichen, ausmalen, deuten; und wenn er auch nicht selten Choral motive verwertet, wie in der Lauda-Sion-Motette, gewöhnlich ist seine Melodik in der Motette doch wortgezeugt. Als ein Beispiel für viele stehe hier die musikalische Momentphotographie eines von der Sehne schwirrenden Pfeiles:

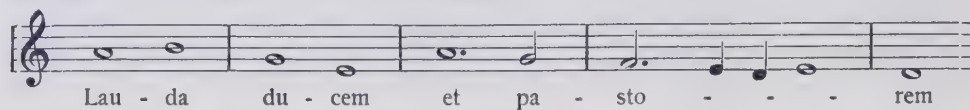


Ganz anders aber stellt sich der Musiker Palestrina ein, wenn er an das Allerheiligste der Liturgie, die Messe, herantritt. Zwar hatte schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts der gelehrte Musiktheoretiker Glarean die Frage aufgeworfen, ob dem Phonascus, dem Erfinder der unmittelbar das Gemüt ergreifenden Melodie, oder dem Symphonetes, dem „Komponisten“, der solche Melodien nach den strengen Regeln der Kunst mehrstimmig bearbeite, der Vorrang gebühre. Doch ist es, als trügen Palestrina und die anderen Meister seiner Zeit eine fromme Scheu, die geheiligten Worte des Meßordinariums unmittelbar aus ihrer persönlichen Auffassung, aus ihrer momentanen seelischen Stimmung heraus künstlerisch zu deuten, musikalisch zu gestalten. Fast regelmäßig bringen sie entweder eine Choralweise, ein Volkslied als *cantus prius factus*, als schon fertige, sozusagen objektivierte Melodie an den Messentext heran, oder benutzen gar eine mehrstimmige Motetten- oder Madrigalkomposition als Baumaterial²³. Dabei verstehen sie es ausgezeichnet, die gegebene Melodie, die Modellmotette oder das Modellmadrigal den verschiedenen Worten anzupassen und dem wechselnden Ausdruck dienstbar zu machen. Als künstlerische Hauptaufgabe beim Messenschaffen freilich schwebte ihnen vor, eine einheitliche, feierlich-andächtige Grundstimmung in einer tektonisch klar und

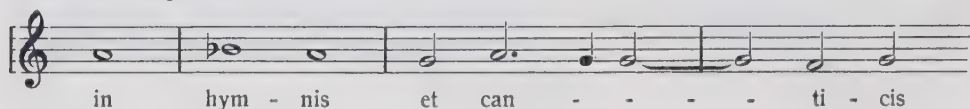
²² In der Einleitung zu Orl. Lassos Bußpsalmen schreibt der gelehrte Freund der Komponisten, Sam. Quickelberg: „... ad res et uerba accomodando, singulorum affectuum vim exprimendo, rem quasi actam ante oculos ponendo, expressit, ... Hoc quidem musicae genus *Mysicam reservatam* uocant.“ Ad. Sandberger, Beiträge zur Geschichte der bayer. Hofkapelle unter Orlando di Lasso, 1. Buch, Leipzig 1894, 56, Anm. 2.

²³ Für einige wenige Messen Palestrinas, darunter die *Missa Papae Marcelli*, ist bis zur Stunde die Herkunft der musikalischen Themen noch nicht nachgewiesen. Doch dürfte M. Brenet wohl im Rechte sein, wenn er schreibt: „On peut être assuré que la Messe du Pape Marcel elle-même avait eu pour sujet soit un thème grégorien, soit un thème de chanson, soit un fragment emprunté à quelque composition polyphonique, profane ou sacrée.“ Palestrina, 3. ed., Paris 1910, 169.

übersichtlich gegliederten zyklischen Form sich auswirken zu lassen. — Über seine Motette *Lauda Sion* hat Palestrina eine *Missa parodia*²⁴ geschrieben. Das erste Kyrie eleison dieser *Lauda-Sion*-Messe beginnt Note für Note wie der oben mitgeteilte Anfang der Motette. Dem *Christe eleison* liegt der freier behandelte Abschnitt der Motette mit der Choralzeile:



zugrunde, dem zweiten Kyrie eleison der ebenfalls schon in der Motette verarbeitete Sequenzenvers:



Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus und die beiden *Agnus Dei* (es sind nur zwei *Agnus Dei* komponiert, weil das erste traditionell wiederholt und so die liturgische Dreizahl erreicht wurde) benutzen wie das Kyrie samt und sonders als „Kopfthema“ die *Lauda-Sion*-Melodie, die aber jedesmal durch abweichende kontrapunktische Behandlung in ein neues Licht gerückt, in eine leicht veränderte Stimmung getaucht wird. So gibt sich der Anfang des Gloria gleich lebhafter und freudiger als der des Kyrie:

Es mag einem modernen Menschen auf den ersten Blick sonderbar genug erscheinen, daß ein genialer Künstler ein Kyrie und ein Gloria aus denselben musikalischen Motivkeimen entwickelt. Diese eigenartige Behandlung des Messtextes führt uns tief hinein in das heute vielfach gar nicht mehr verstandene Ethos der Musik Palestrinas. Ein Kyriethema Palestrinas und das oben angeführte Bachsche Kyriethema sind nicht nur technisch und formal grundverschieden, sondern sie enthüllen auch unüberbrückbare Unterschiede des Empfindens, ja der Weltanschauung. Das Kyriethema des römischen Meisters einfältig fromm und doch voll wundersamer Tiefe, demütig bittend und

²⁴ Der Terminus wird schon von einem jüngeren Zeitgenossen Palestrinas, dem Organisten Jakob Paix, gebraucht.

doch voll Adel und Hoheit. Es ist nicht der einzelne, schwache, arme Mensch, der aus der Gottesferne seines Sündenelends um Erbarmen zum Himmel emporruft; es ist die Kirche, die makellose Braut Christi, die, beseligt von der unmittelbaren Nähe ihres Geliebten, des eucharistischen Heilandes im Tabernakel, um Gnade und Heil für ihre Kinder fleht. Suchen wir uns nun auch über die seelische Geste des Bachschen *Themas* klar zu werden. Da ist zunächst die Anrede „Kyrie“: sie bewegt sich zwar nur auf einem Ton, aber merklich hastiger als bei Palestrina; der Beter hält äußerlich noch an sich und kann doch die innere Unruhe nicht verbergen. Und dann ein Emporstrecken und Wiedersinkenlassen und wieder ein höheres Emporstrecken schmerzvoll verkrampfter Hände, ein mutloses Verzagen und ein letzter starker Ansturm, ein wahres Gebetsringen *de profundis*. Für ein solches Kyriethema freilich, das so aus der seelischen Einsamkeit und Not des Individuums heraus empfunden war, war im Gloria kein Platz mehr, auch nicht im Credo oder Sanctus. Und so führt der erste mächtige Vorstoß des Subjektivismus in die musikalische Messe sofort auch notwendigerweise zur Zertrümmerung ihrer fest geschlossenen Form, die bei der objektiv gegebenen Thematik Palestrinas und bei seiner Zurückdrängung des persönlichen Elements leicht möglich war und sich fast als selbstverständlich ergab, zur kantatenartigen Aufteilung des Ordinariums nicht etwa nur in die fünf oder sechs herkömmlichen Textabschnitte, sondern in viele kleine Sätze. — Der selige Heinrich Seuse spricht einmal von dem bitterlichen weinen, dem jamerlichen clagen und dem wuoff (Angstschrei) Marias unter dem Kreuze²⁵. In solcher, der privaten Erbauung trefflich dienenden, das menschliche Pathos auffallend stark unterstreichenden Auffassung malt uns auch Franz Liszt in dem *Stabat mater* seines Oratoriums Christus die schmerzhafteste Mutter. Palestrina dagegen schaut in seinem *Stabat mater* Maria weit mehr in dem verklärenden Lichte der Liturgie; er sieht sie, wie sie das Brevier einmal schildert, „contemplans non tam vulnerum livorem quam mundi salutem“²⁶.

Ein heiliger Adel, eine himmlische Hoheit ist über Palestrinas Gesänge ausgegossen. Ihre Polyphonie ist wie der Atem der Ewigkeit. Denn die Fülle der Melodien, die uns da in nimmermüdem Fluß umströmen, ist im einzelnen gar nicht mehr perzipierbar; sie schwillt zum Meere an, in dem das kleine Individuum versinkt. Hier ist nicht mehr der Mensch das Maß aller Dinge, sondern Gott der Herr, zu dessen Lobpreis diese wundervollen Kompositionen schon jahrhundertlang in der Kirche erklingen und wohl auch noch Jahrhunderte fort tönen werden. Aber das ist nur ein frommer Wunsch, wenn die Kirchenchöre ihre Aufgabe nicht erkennen. Nie sollte ein leistungsfähiger Chor selbstzufrieden bei den manchmal recht braven und tüchtigen Werken der Epigonen Palestrinas immerfort stehenbleiben, sondern in unablässigem, fleißigem Bemühen zu den Schöpfungen des unvergleichlichen Meisters selbst vorzudringen suchen.

²⁵ Minnebüchlein, Kap. II. Ausg. von Dr. K. Bihlmeyer, 546, 14 ff.

²⁶ Offic. VII dolorum B. M. V. Resp. I.

Ein rheinischer Volksprediger des 18. Jahrhunderts.

Von Jos. Kramp S. J. in München.

Herbst 1924 sind es zweihundert Jahre gewesen, daß einer der hervorragendsten Prediger deutscher Lande, *Franz Hunolt*, als bescheidener Wanderer von Koblenz aus in die kurfürstliche Residenzstadt Trier einzog. Zwei Jahrzehnte hindurch sollte er dort von der Domkanzel aus das Wort Gottes verkünden. Der Erinnerung an diesen Beginn seiner Tätigkeit seien die folgenden Zeilen gewidmet.

Hunolt hat seine Heimat in dem kleinen, damals an die 2000 Einwohner zählenden nassauischen Städtchen Siegen und ist geboren am 31. März 1691. Er besuchte von 1700 bis 1706 das Jesuitenkolleg seiner Vaterstadt, siedelte dann wahrscheinlich nach Köln über, um dort den höheren Studien obzuliegen, und trat am 18. Mai 1709 als magister artium und der Philosophie in das Noviziat der Gesellschaft Jesu zu Trier ein. Nach einem einjährigen Kursus im philologisch-pädagogischen Seminar zu Geist bei Münster widmete er die Jahre 1712 bis 1717 zu Köln und 1717 bis 1718 in Aachen der Ausübung des Lehramtes der niederen Studien. 1718 bis 1722 studierte er zu Münster und Paderborn Theologie, half dann in der zweiten Hälfte seines „dritten Probejahres“ als Missionar bei den Volksmissionen im Jülich-Bergischen, lehrte im Schuljahr 1723/24 — vertretungsweise, wie es scheint — Philosophie (Logik) an der Hochschule in Koblenz und wurde im Herbst 1724 zum Domprediger in Trier bestimmt. Nach neunzehnjähriger Ausübung dieses Amtes zwang ihn ein chronischer Herzfehler, die Tätigkeit auf der Domkanzel aufzugeben; nur hier und da noch bestieg er die Kanzel. Am 19. November 1743 wurde er zum Novizenmeister und Rektor des Noviziatshauses zu Trier ernannt. Indes war das Ende seiner Tage nahe; am 12. September 1746 schon raffte den 55jährigen ein plötzliches und bössartiges Fieber hinweg. Sein großes, sechs Foliobände umfassendes Predigtwerk hat er von 1740 an noch selbst bis auf den sechsten Band herausgegeben, der aber auch schon druckfertig vorlag, als ihn der Tod ereilte.

Mit *Hunolt* ging die damalige Blütezeit der Kanzelberedsamkeit zu Ende. 1694 war *Segneri* gestorben, 1697 war ihm *Vieira* gefolgt. 1704 gingen *Bourdaloue* und *Bossuet* hinüber, 1715 schloß *Fénelon* die Augen und 1742 *Massillon*. Alles Männer voll großer Eigenart und scharf geprägter Persönlichkeit, jeder gleich groß in seiner Art.

Das Eigenartige der Predigtweise *Hunolts* ist ihre volkstümlich-praktische Richtung, die in seiner Naturanlage begründet liegt und dann aus den damaligen trierischen Verhältnissen hervorgewachsen ist. Weder ein *Segneri* noch ein *Bossuet* noch einer von den andern „Großen“ der Zeit hätten ihre Art auf der Domkanzel in Trier betätigen können; sie wären dort nicht die Männer geworden, als die wir sie heute schätzen. Natur und Gelegenheit machten aus *Hunolt* das, was wir an ihm verehren. Seine Aufgabe war es nicht, bei einzelnen bedeutungsvollen Ereignissen begeisternde oder erschütternde Worte zu sprechen oder eine bestimmte Zeitspanne, wie die Fastenzeit, hindurch seine Zuhörer zur Reue und zu tieferem Glaubensleben zu führen, sondern es galt für ihn, auf unabsehbare Zeit alle Sonn- und Festtage so zu seinen Trierern zu sprechen, daß die großen

und kleinen Christenpflichten ihres täglichen Lebens bis zu einer gewissen Vollkommenheit erfüllt würden. In der Verfolgung dieses einen Zieles ist Hunolt der Prediger geworden, den wir als einen der ersten auf deutschem Boden neben Berthold von Regensburg und Abraham a Sta. Clara anerkennen, und dessen Predigtwerk unbestritten die erste Stelle unter allen einnimmt, wie mit Recht die Vorrede der Grazer Ausgabe von 1856 hervorhebt.

Das Kennzeichnende der volkstümlichen Predigtweise liegt darin, daß der Prediger bei aller Wahrung des Adels und der Würde seines Amtes als Sprecher Gottes, aus der Anschauungsweise des Volkes und für das Volk redet, klar und leichtverständlich, nicht tief philosophierend, aber doch Tiefes und Hohes in leicht faßbarer Form, in Gleichnissen und Erzählungen aus dem Leben und der Geschichte darbietet. Praktisch aber wird man eine Predigt nennen, wenn sie die Beziehungen einer Wahrheit auf das praktisch-sittliche Leben darlegt, wenn sie diese Anwendung auf das sittliche Handeln den Bedürfnissen der Zuhörer anpaßt, wenn sie nicht beim allgemeinen stehen bleibt, sondern die Anwendungen auf die konkreten Umstände des Lebens in einer klaren und eindringlichen Fassung hinrichtet.

I.

1. Trier, die „Uralt-Christ-Katholische, Heilige Stadt“, wie sie Hunolt in der Widmung seines Predigtwerkes nennt, hatte zur Zeit unseres Predigers etwa 10 000 Einwohner. Ruhmreich und groß war in jeder Hinsicht seine Vergangenheit, die seine Bürger mit einem berechtigten Stolz erfüllte. Hauptstadt der „belgischen Provinz“ des Römerreiches war es unter Marc Aurel (161—180), Hauptstadt der südbelgischen Provinz — wie Reims jene des Nordteils — seit 297 Kaiserresidenz und erste Stadt Galliens unter Diokletian. Im 4. Jahrhundert überragte seine Rhetorenschule an Bedeutung alle andern in Gallien, und Männer wie Hieronymus zählten zu ihren Schülern. In den Stürmen der Völkerwanderung wurde die Stadt verschiedentlich erobert und zerstört; das mittelalterliche Trier war nur ein Drittel des alten römischen, aber die Ruinen alter Herrlichkeit überdauerten die Jahrhunderte und erinnerten immerfort an die frühere Größe. Bis über die Reformationszeit hinaus dauern sodann die inneren Kämpfe zwischen den einzelnen Ständen, nicht zuletzt der Kampf um die Herrscherstellung des Erzbischofs. Der letzte dieser Versuche fällt mit dem Auftreten des Calviners Kaspar Olevian im Jahre 1559 zusammen; doch blieb die Stadt dem katholischen Glauben erhalten, indem der tatkräftige Kurfürst Johannes von der Leyen (1556—1567) Olevian und 35 angesehene Bürger, die sich zu ihm bekannten, aus der Stadt verbannte. Kirchlich war Trier von großem Einfluß, denn alle Diözesen des alten Südbelgien (*Belgica prima*), Metz, Toul, Verdun, unterstanden seinem Vorsitz bis zur Auflösung der Metropole im Jahre 1794 infolge der Eroberung des linken Rheinufers durch die Franzosen. Der Dreißigjährige Krieg brachte dem Lande und der Stadt als Folge des Schutz-

bündnisses mit Frankreich reichlich Elend und Not. Und noch die für Hunolt der jüngsten Vergangenheit angehörenden Ereignisse wußten gleiches zu berichten. Bei allen Kriegszügen Ludwigs XIV. gegen Habsburg und das Deutsche Reich war Trier Aufmarschgebiet und Eroberungsgut mit all seinen Brandschatzungen und Verheerungen; denn der Kurfürst stand treu zum Kaiser. Erst unter Kurfürst Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1716—1729) konnte sich das Land wieder erholen, da er ein auf kirchlichem und sozialem Gebiet überaus tätiger Mann war. Aber nun drohte eine geistige Gefahr von Frankreich her. Die überfeinerte und alles schlicht Bürgerliche und einfach Sittliche zersetzende Kultur drang immer weiter über die Grenzen Frankreichs und fand bei gar vielen Deutschen, die zum guten Teil alles Selbstbewußtsein verloren und blinde Nachahmer welscher Art geworden, unter dem Schutze der *à-la-mode*-Höfe leichten Eingang. Mehr noch als Franz Ludwig stellte sich sein Nachfolger Johannes Georg von Schönborn (1729—1756) dem westlichen Einfluß entgegen; seit 140 Jahren war er der erste, der wieder persönlich Pontifikalhandlungen in der Kathedrale vornahm, und er konnte sich nicht genug tun in Warnungen vor der von Westen her drohenden Gefahr — „Cato“ hat man ihn darum genannt. Seine Bemühungen waren nicht ohne Erfolg. Maria Theresia nannte ihn den „klugen Vater des Deutschen Reiches“, und die *Gesta Trevirorum* sagen: „Er lebte in eisernen Zeiten, die er durch seine Klugheit und Regierungskunst zu goldenen machte“. Auch durch die Verheerungen seitens der Franzosen im Polnischen Erbfolgekrieg (1734—1737) ließ er sich nicht von seinen Zielen abbringen. Rastlos war er bemüht, Rechtspflege und Bautätigkeit zu fördern — Straßen, Brücken, öffentliche Bauten, wie der Festungsausbau Ehrenbreitsteins zu einer der ersten Festungen des Reiches, legen Zeugnis für ihn ab —, die gelehrten Studien zu beleben, den seit Jahrhunderten dauernden Streit zwischen Adel, Geistlichkeit und Bürgertum beizulegen.

So verstehen wir es, daß der Glaube des Volkes noch unversehrt war, ja die Bewahrung des katholischen Glaubens war ein Ruhmestitel der Stadt und des Landes, so daß Hunolt sagen konnte: „Trier ist ein beständiger Wohnsitz der heiligen, christkatholischen Religion.“ Ja, Protestanten scheinen in der Stadt so fremd gewesen zu sein, daß er bei Gelegenheit einer Trauerrede auf einen Benediktinerabt von „Ketzer“ sprechen konnte, „mit welchen andorten die Katholische vermischt leben“ (Bd. VI, Pred. 76). Es bestand auch eine eigene Prozession der Bürgersodalität zum Dank für die Erhaltung des Glaubens, zu der Hunolt einmal mit einer besondern Predigt über die „schuldige Dankbarkeit wegen Ausrottung der Ketzerey“ (IV, 35) einlud. Der Eifer des Volkes im Bekenntnis des Glaubens zeigte sich denn auch bei Festen und Prozessionen, bei gewöhnlichen und außergewöhnlichen Gelegenheiten. Da gab es eine Prozession zu Ehren der allerseligsten Jungfrau, des hl. Joseph als des Schutzpatrons des Erzstiftes (seit Kaspar von der Leyen, 1652—1676), des hl. Sebastian als des Schutzheiligen gegen die Pest, der „unzählbaren heiligen Trierschen Martyrer“,

die zur Zeit Riccio Varus' um das Jahr 286 ihren Glauben mit dem Blut besiegelten, zu Ehren des hl. Felix, des früheren Erzbischofs der Stadt, zu Ehren des „heiligen Trierischen Beichtigers Simeon“, der hl. Helena usw. Bei Teuerung und Kriegsnot zeigte sich der Glaubenseifer nicht weniger als bei den Jubiläen, die zur Zeit Hunolts ausgeschrieben worden: 1730 und 1735 von Papst Klemens XII., 1741 von Benedikt XIV. Der Wunsch, den Ablass zu verdienen, veranlaßte viele Gläubige zu dem frommen Brauch, den Engel des Herrn „mit gebogenen Knyen“ zu beten (VI, 44; vgl. III, 50). Viele andere Züge lebendigen Glaubens könnten dem angereicht werden.

Wo der Glaube blüht, da gedeiht auch die Liebe, besonders jene, die sich dem leidenden Mitmenschen zuwendet. Ein Teil der Kirchengütereinkünfte floß regelmäßig den Armen zu, die Klöster übten die Wohltätigkeit in ausgedehntem Maße. So heißt es z. B. von St. Maximin, die Bauern seien zu Kriegszeiten täglich zu 30, 50, ja 100 und mehr zur Klosterpforte gekommen, und jeder habe sein Brot und seinen Krug Bier erhalten (VI, 77). Vornehme Frauen seien täglich nach Tisch mit „Düppen oder Schüssel in der Hand“ zu den Armen und Kranken gegangen (VI, 31); und doch war es nicht so, als ob jene keine Unterkunft gehabt, denn es gab damals in Trier mit seinen 10 000 Einwohnern nicht weniger als 5 Hospitäler und 2 Waisenhäuser. So kann auch Hunolt in der Widmung seines Werkes sagen: „Ich kann dir jenen herrlichen Titel nicht absprechen, mit welchem deine Pforten billich stolzieren, daß du seyest sancta Trevisis, Heiliges Trier: welchen Namen du annoch fortfahrest zu verdienen wegen der heiligen Sitten, die ich an dem größten Teil deiner frommen Einwohnern, als rechtschaffenen Absprossen und Erbkindern der Heiligkeit ihrer Voreltern, bißhero mit Trost und Freud meines Herzens erfahren.“ (Vgl. auch III, 69 und VI, 21.)

So war das Bild der religiösen Lage der Stadt im allgemeinen ein erfreuliches. Indes fehlte es auch nicht an Schattenseiten. Wenn wir zu ihrer Kennzeichnung auf die Predigten Hunolts zurückgehen, so ist dabei zu beachten, daß er diese Fehler wie jeder Prediger leicht verallgemeinert, wenn er sich auch einmal dagegen verwahrt, er vergrößere sie (I, 39).

Weit verbreitet und tief eingewurzelt ist bei den Trierern nach den Darlegungen Hunolts der Aberglaube, und das auch bei sonst guten Katholiken (II, 28); es ist da die Rede von Wahrsagerei, Zauberei, Wunderkuren, Kartenlegen (durch herumziehende Zigeuner), von der Angst vor der Zahl 13, von einem schwarzen Hund, einem umgestoßenen Salzfüßchen, von astrologischen Torheiten u. a. m.; besonders ereifert er sich gegen die sogenannte „Band-Meß“, die einen Dieb oder Flüchtling vor einem Fluß festhalten und zur Umkehr nötigen sollte (II, 29), und gegen abergläubische Gebetsitten (II, 30; I, 66; III, 15 usw.).

Der Grundfehler aber, der tief im Charakter des Volkes lag und darum so schwer auszurotten war, soll die spießbürgerliche Behäbigkeit und Gemächlichkeit mit all ihren Begleiterscheinungen gewesen sein, als da sind: schlafen bis in den hellen Tag hinein, müßig umhergehen, die Türen festhalten, als ob man

sie vor dem Umfallen bewahren müsse, Schwatzen und Plaudern zum Zeitvertreib, sich putzen und zieren, zur Messe und zur Predigt zu spät kommen, mangelhafte Erziehung der Kinder, essen und trinken über alles Maß und Ziel oder, wie man damals noch sagen konnte, „fressen und saufen“, Unordnungen in der Haushaltung, dann auch Unsittlichkeiten bis zu den schlimmsten Ausschreitungen. Das war der beste Boden für die aus Frankreich sich breitmachende verfeinerte Genußsucht und Sittenlosigkeit. Hunolt kämpft z. B. gegen die aufkommende Unsitte, „daß Manns-Leuth und junge Gesellen an Sonn- und heiligen Tügen den gantzen Morgen herumlauffen müssen, um den üppigen Weibern und Mägdelein die Haar zu kräusen und aufzubutzen, also daß sie kaum Zeit genug finden, eine schultige Messe zu hören, ja wegen solcher höchst notwendigen Arbeit bißweilen gezwungen werden, die Meß gar dran zu geben“ (II, 36). Besonders in den höheren Ständen schien es Mode zu werden wollen, die Kinder nur zu unterrichten, wie man genießen, „sich nach den verkehrten Welt-Moden leichtfertig kleyden und aufbutzen, sich als einen Gegenwurf andern Augen vorstellen, mit Müßiggehen und Gassentretten die Zeit verschwenden möge“ (V, 42).

Zwei Punkte schienen dem Prediger besonders gefährdend: die immer weiter um sich greifenden Fastnachtslustbarkeiten, die schon gleich nach Weihnachten in Form von Maskenbällen, Balletts, Assembléen usw. begannen (II, 51) und so freier Art waren, daß die Stadtobrigkeit sie einmal für die Sonn- und Festtage verbieten mußte (II, 53); sodann die anstößige Kleidermode mit ihren auffallend weiten Ausschnitten und später den Reifröcken. Aber es galt mit großer Klugheit diesen Übeln sich entgegenstellen; denn es geht die Bemerkung Hunolts wohl auf seinen Vorgänger auf der Domkanzel, der viel Kreuz und wenig Erfolg darin hatte: „dahero es einem gewissen Prediger in diesem Dohm, welchen die mehriste aus euch wohl gekennt haben, nicht zu verüblen, daß er anfänglich, weilen er gar wenige Zuhörer lange Zeit hindurch gefunden, jedesmahl nach vollendeter Predigt in der Mutter Gottes Kirchen vor der Bildnuß mit gebogenen Knyen bitterlich geweinet und sich wehmütig beklagt, daß er die gantze Wochen so fleißig über seine Predig studieret, und dennoch bey seinen Zuhörern ein so geringe Frucht auswürkte“ (VI, 45). Es waren halt zu viele der Ansicht, daß alles gehöre zum guten Ton der Gesellschaft oder seien menschliche Schwächen, für die Gott sie nicht besonders verantwortlich machen könne.

2. Das Gesagte genügt, um uns die Frage beantworten zu können, worin ein Domprediger zur Zeit Hunolts seine Hauptaufgabe erblicken mußte. Es konnte nicht darauf ankommen, sich besonders auf die Belegung und Stärkung des Glaubens zu verlegen, sondern dahin zu wirken, daß die Trierer den guten und reinen Glauben auch im Leben betätigten durch ein gutes, frommes und sittenreines Verhalten; es galt, mit aller Kraft und Klugheit der von Westen her eindringenden Sittenverderbnis einen starken Damm entgegenzustellen, die Quellen der Sünden im Volke selbst zu verstopfen und positives Tugendleben zu erzeugen und zu befördern.

Hunolt erkannte dies bald. Er hat uns seine Anschauungen darüber verschiedentlich selbst mitgeteilt. An einem Neujahrstag sagte er zur Einleitung seiner Predigt: „Ich halte, die Wahrheit zu gestehen, von denen gebräuchlichen Neu-Jahrs-Predigen gar wenig, und vermeyne, es fürchte der Teuffel die Prediger das gantze Jahr hindurch niemahlen weniger, als wann sie am heutigen Tag mit einer reichen Krahm allerley Neu-Jahrs-Präsenten die Cantzlen besteigen: zudem die Zuhörer gemeiniglich nur aus bloßem Fürwitz zu solchen Predigen hingetrieben werden, und die Prediger gleichsam ihr Amt für den Tag beyseits setzen müssen: Unterdessen, damit ich von dem alten Gebrauch nit gar abweiche, doch zugleich einiger maßen in Acht nehme das Amt eines Predigers, welches erfordert, daß die kostbahre Zeit zum Heyl und Seelen-Nutzen der Zuhöreren angewendet werde, will ich beydes, so vil mit der Hülff Gottes mir möglich ist, vereinbahren.“

Heil und Seelennutzen war für ihn dasselbe wie „Seelennutz und Besserung der Sitten“ (Vorrede); seine Predigt ist gerichtet auf „die Untersuchung, Bestrafung und Besserung der Sitten und Lebensmanier“ (ebenda) oder „ein Mittel, heilige Sachen zu lernen und hernach etwas Heiliges und Gutes zu wirken (I, 10), oder ausführlicher: Dinge, die unserem ewigen Heil teils notwendig, teils beförderlich sind: gemäß dem Ziel und Ende leben, zu meiden, was die Hölle bringt, was zu tun und zu lassen, um den Kampf mit den Feinden zu bestehen, die Verdienste für die Ewigkeit zu vermehren und bei Gott ewig zu leben; das ist der Zweck aller christlichen Predigt und Ermahnung (I, 11; vgl. auch IV, 24; I, 9; I, 10; I, 12; III, 1 und besonders die 12 Predigten über das Anhören der Predigt). Wir sehen, daß in allem der Standpunkt der Moral vorwiegt, und so konnte er auch seiner Predigtsammlung, die ein getreues Spiegelbild seiner Tätigkeit gibt, den kurzen Namen „Christliche Sitten-Lehr“ geben.

3. Die Erfüllung dieser Aufgabe war an gewisse natürliche und religiöse Gaben, Veranlagungen und Charakterzüge geknüpft. Was brachte Hunolt von ihnen mit?

Hunolt stammte aus einer einfachen, geistig hochstehenden, tief religiösen Familie, in der das Glaubensleben eine Selbstverständlichkeit war. Jeden Abend, erzählt er (I, 74), versammelte sich die Familie — ob er Geschwister gehabt, wissen wir nicht — und das Hausgesinde und betete kniend den Rosenkranz oder die Muttergotteslitanei; Vater oder Mutter beteten vor und in ihrer Abwesenheit unser kleiner Student. Das hat er sich immer zu hoher Ehre angerechnet. Er war ein froher und lustiger Knabe. Als er noch klein war, legte eine Feuersbrunst die halbe Stadt Siegen in Asche; auch das väterliche Haus fiel den Flammen anheim. Der Kleine aber tanzte und sprang frohlockend um die Brandstätte und ergötzte sich mit andern Kindern an den züngelnden Flammen; ja, er war es ganz zufrieden, als die Familie zeitweise nun in ein Gartenhaus vor der Stadt übersiedeln mußte (IV, 49).

Es muß in den Entwicklungsjahren gewesen sein, als sein frommer Sinn eine übertriebene Richtung einschlug, die er selbst später als abergläubisch bezeichnete

(II, 30). Er machte sich einen „kleinen Extrakt“ von abergläubischen, mit betrügerischen Verheißungen verbundenen „Gebettlein“, die er mit großem Eifer und der sichersten Überzeugung seiner Seelenrettung jeden Tag abbetete, bis ihn schließlich Vernunft und Belehrung auf andere Pfade wies, so daß er später ein energischer Bekämpfer aller nur äußerlichen oder gar abergläubischen Andachtswerke wurde (II, 28; V, 57—60). In seinem religiösen Übereifer zerstörte er auch einmal das Wappen eines nichtkatholischen Königs, eine Tat, die der Stadt teuer zu stehen kam (II, 23). Hunolt war kein Kopfhänger; sonst hätte er uns nicht von allerlei Gelegenheiten berichten können, in denen sein Schutzengel, wie er sagt, ihn aus Gefahren und Verlegenheiten befreien mußte (II, 40; V, 12). Klarheit des Urteils, Fleiß und Gewissenhaftigkeit in allen Berufsarbeiten, Einfachheit des religiösen Lebens („viele Andachten, wenig Andacht“, IV, 2), sicheres Auftreten und heitere Gemütsart waren Eigenschaften, die ihm von Haus aus mitgegeben waren, und die er mit der Zeit zu wirklichen Charaktereigenschaften ausgebildet. Nichts konnte ihm zur Erfüllung seiner Aufgabe besser dienen als gerade das.

Der Prediger muß eine ausgeprägte Persönlichkeit sein und diese seine Persönlichkeit auch wirken lassen; sie ist von größerem Einfluß als alle Kunst der Rede. Der Prediger muß auch dann der Mann Gottes sein, wenn er nicht auf der Kanzel steht; es muß sein Leben eine Predigt in ihrer Art sein, so daß die Überzeugung und das Feuer, das auf der Kanzel zum Ausdruck kommt, wirklich aus dem Innersten eines persönlichen religiösen Lebens quillt. Soll ein Prediger aber volkstümlich sein, dann muß er über gewisse Charaktereigenschaften verfügen, wie sie eben auf das Volk in seiner schlichten Einfachheit und seinem konservativen religiösen Sinn wirken und auch ohne Worte sprechen.

Von dieser Art war Hunolt. „Wehe mir, wann es nit geschicht, daß ich mich befele, demjenigen zu wenigsten von weitem nachzukommen, was ich in Deinem (Gottes) Nahmen und auß Deiner Eingebung meinen Zuhöreren verkündige“ (I, 46). Drei besonders volkstümliche Tugenden zeichnen mit scharfem Stift sein Bild: Demut, Frömmigkeit, Seeleneifer.

Die Demut Hunolts zeigt sich vor allem darin, daß er für seine Person keinerlei Achtung beansprucht, er sei nur Gottes Werkzeug. „Schlaget ihr eure Augen nur auf die Persohn desjenigen, der auf der Cantzel steht, den Mund eröffnet und ruffet; so sehet ihr einen armen Menschen, den gleichen Fehlern und Irrthum mit euch unterworfen; der eben wie ihr zum Bösen geneigt, sündigen kann wie ihr, und bißweilen ein gottloserer, größerer Sünder ist, dann allesamt; deßgleichens des Predigens, der Ermahnung und Aufmunterung eben wohl nothwendig hat“ (I, 9). „Ey ja freylich wohl! weder ich, weder ein anderer ist es, der den Nutzen schafft: du O Herr! du mußt es auswürken ...; ich bin versichert, wann etwas Guts geschicht, daß solches manchemal einem armen, schlechten, doch frommen Menschen welcher demüthig hinter einer Säulen stehet und zu Gott sein Gebett geschickt, mehr als dem Prediger seyn zuzu-

schreiben“ (I, 10). „Der Prediger ... ist es nit, ... welchen allein anzuhören, ihr in die Kirch hinein kommet; sonst hätte ich vil zu vermessen geredet ... und müßte auch billich wenig daran gelegen sein, früher oder spath zu kommen (I, 10).

Er will keinen Ruhm aus seinen Predigten ernten. „Mirabantur, sagt die Schrift; sed non corrigebantur, fügt der hl. Augustinus hinzu. Ist es nit wahr von vilen, welche, wann sie aus der Predig nach Hauß kehren, nichts anderes wissen zu sagen, als mit Verwunderung: o was eine schöne Predig ist das gewesen! Sehet der gantze Nutzen. Armer Prediger! Hast du nichts anderes gesucht auszuwürken, als einen eytlen Nachklang, du habest wohl und schön geprediget; O! so bedauret mich deiner Arbeit, du wärest nützer zu Hauß in deinem Zimmer sitzen bliben und hättest dafür den Rosenkrantz gebetten“ (I, 12; vgl. II, 47). Ja, er verlangt in keiner Weise, man solle gerade in seine Predigt kommen, sondern zu dem Prediger hingehen, von dem man den größeren Seelennutzen erwarte (V, 71); aber er wünscht auch, daß man sich diesen Nutzen zu eigen mache: soll ich denn nur die Kanzel bestiegen haben, um als Zeuge vor dem Gerichte auftreten zu müssen! Wäre es nicht besser, ich schwiege? doch dann müßte ich einst rufen: vae mihi, quia tacui (Is 6, 5)! Soll ich fortfahren zu sprechen? Dann mache ich euch das Gericht strenger. Christen, erfüllet, was ihr gehört, damit ihr diese Verwirrung löset! (I, 12.)

Mit der Demut paarte sich eine schlichte, aber tiefe Frömmigkeit. Hunolt war in seinem Umgang ein einfacher, ungemein lebenswürdiger und freundlicher Mann, und doch in seinem tiefsten Innern von religiösem Ernst erfüllt. Alles Gezierte war ihm fremd, seine Ausdrucksweise immer einfach und schlicht. Man vergleiche nur den Titel seines Werkes „Christliche Sittenlehre“ mit dem ganz der Barockzeit entwachsenen des gleichzeitigen Kölner Dompredigers Venedien S. J.: „Fruchtbarer Himmelsthau zur Erquickung der Hertzen, in den guldenen Morgenstunden hinunter gefallen, das ist: Geist- und lehrreiche Predigen ...“ Hunolt hatte ein tiefes Gemüt, so daß ihm bei besondern Gelegenheiten auch die Tränen in die Augen steigen konnten. „Ich gestehe es von mir, daß ich ... in Betrachtung des versamleten Volks, wie selbiges mit singen und betten in den Himmel geschryn, vor geistlichem Trost und Freud kaum jemahlen die Thränen einhalten können“ (I, 74). „Ich muß selbst gestehen, daß mir zuweilen vor Trost die Augen übergegangen, da mir der gütige Gott das Glück bescheret, einen großen reumüthigen Sünder loszusprechen“ (VI, 45).

Hunolt war ein Mann des Gebetes. Er sagt von sich bei Gelegenheit, er „rufe seinem Ambt gemäß vilmahl und inständig den heiligen Geist an, damit er ihm in den Sinn gebe, was ... nützlich vorzutragen“ (I, 12). „Was öfftere Seuffzer und Gebett schickt er in den Himmel zu Gott und denen heiligen Engelen? Warum und zu was End? Um Licht des heiligen Geists zu erlangen, theils für sich selbst ... theils für seine Zuhörer, damit sie die vorgetragene evangelische Wahrheit wohl begreifen, tieff zu Hertzen nehmen, aus derselben ihre Pflicht und Schuldigkeiten erkennen, und nach deren Erkenntnuß forderhin ihre Sitten und Lebens-Wandel einrichten mögen“ (II, 46). Auch seine Mitbrüder sagen es von ihm aus, er habe seine Predigten unter und im Gebete gemacht.

Diese Frömmigkeit des Predigers spricht aus allen Worten. Er hatte eine besondere Andacht zur Gottesmutter und zu den heiligen Engeln. War es damals in Frankreich Brauch, nach der Einleitung der Predigt ein Ave Maria zu beten, so schließt Hunolt mit sehr wenigen Ausnahmen alle seine Einleitungen mit den Worten: „Diese Gnad erwarten wir durch die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau Maria und der heiligen Schutzengel“, oder mit ähnlichen Wendungen. Es war das nicht nur ein Brauch, den er eben übernahm, sondern es war wirklich Ausdruck einer auch sonst immer sich bezeugenden Marienverehrung. In der Widmung seines Werkes kann er nicht Titel genug finden, Maria zu ehren, kann nicht Worte genug prägen, ihr seine Arbeit zu widmen und den Erfolg seiner Predigten ihr zuzuschreiben. Desgleichen zeichnen sich seine Marienpredigten (VI, 25—37) und die über die Engel (I, 5; II, 40; IV, 34; VI, 38) durch herzliche Wärme und Innigkeit aus; insbesondere glaubte er, wie damals so viele Gelehrte und Prediger, sich hervortun zu müssen im Lobpreis der Unbefleckten Empfängnis (VI, 25—27). Er war es auch, der den im römischen Noviziatshause des Ordens bestehenden Brauch, frühmorgens und abends nach S. Maria Maggiore gewandt zur Gottesmutter zu beten, in veränderter Form in das deutsche Noviziat verpflanzte; ein Brauch, der sich ja bis heute in den Häusern der deutschen Ordensprovinz erhalten hat, indem man vor der Muttergottesstatue einen kurzen marianischen Lobpreis betet.

Seine Frömmigkeitsgrundsätze sind einfach und männlich. Sein oberstes Gesetz ist: es solle ein jeder in seinem Stand und in seinen Verhältnissen die Gebote Gottes beobachten. Das ist das Erste und Notwendigste, und mag er in die Kirche gehen, so oft er will, Almosen geben, so viel er will, eifriges Gebet pflegen, täglich die heilige Messe hören, öfters fasten, Reliquien verehren, die Mutter Gottes und andere Heilige anrufen — hält er die Gebote nicht, so geht er unzweifelhaft den Weg des Verderbens! (V, 58; vgl. die ganze Serie V, 57—60.)

4. Bei dieser ganzen religiösen Einstellung wundert es uns nicht, wenn wir sehen, wie Hunolt von einem rastlosen Seeleneifer sich leiten und bestimmen läßt, der die tiefsten Eindrücke beim Volke hinterlassen mußte. Er versichert einmal: „arbeiten und vile Seelen bekehren, darff ich sagen, ist, was den Menschen anbelangt, seine Kunst und vilmehr eine lustige Ergötzung als eine Beschwärnuß zu nennen“ (VI, 45). Er betrachtete sich nicht allein als den Prediger, sondern auch als den Seelsorger seiner Zuhörer; und das trieb ihn an, immerzu und in jeder denkbaren Form für das geistliche Wohl der ihm Anvertrauten zu sorgen.

Hunolt hatte sich das Wort des großen Gregor gemerkt: nichts bringe den Samen des göttlichen Wortes mehr zum Keimen als die Sorge für die Armen. Sein von Natur schon mitleidiges und teilnahmsvolles Herz trieb ihn hin, wo immer es galt, Elend zu mildern. „Ach, lieber Herr, sagt er einmal, wenn die Welt mit all ihren Gütern mein wäre, du weißt, wie gern ich dieselbe dir in deinen Armen und Nothleidenden schenken wollte“ (III, 43). „Wie bedauert mich diesfalls eures jämmerlichen, elendvollen Zustands!“ (I, 58); jede sich anbietende Gelegenheit benutzte er, für die Armen ein gutes Wort einzulegen, sie zu trösten, aufzumuntern, den Reichen zu empfehlen.

1731 suchte eine Teuerung Stadt und Land heim. Damals starb der durch seine Wohltätigkeit bekannte Abt Nikolaus Paccius von St. Maximin, und Hunolt hatte die Trauerrede zu halten. Den ersten Teil seiner Rede verwertet er, um für seine Armen zu sorgen; mit besonderm Aufwand rhetorischer Mittel

wird die große Freigebigkeit des Abtes gezeichnet und zur Nacheiferung aufgefordert. „Ach hättest du in solchem Liebeswerk mehrere Nachfolger! so geschähe es nicht — wie man noch nicht ohnlängst erfahren — daß die Hungrige ihr mit genauer Noth hin und wieder zusammen geklaubtes, gelehntes Geldlein mit weinenden Augen, mit gefalteten Händen bittweiß anerbieten müßten, und um Gottes willen anhalten nur für Geld etwas Korn zu erzwingen, und jedoch bei mancher Thür mit leeren Säcken und noch leererem Magen abzuziehen gezwungen wurden“ (VI, 76). Er selbst tat auch, was in seinen Kräften stand. Er erbat sich von seinen Oberen eine Geldsumme, die er einst als Depositum gegeben, unter die Armen verteilen zu können; dann gab er auch alles, was ihm milde Freigebigkeit wohlhabender Freunde und Gönner schenkte, den Armen und Elenden, denen besonders, die eine drückende und dabei verborgene Not heimsuchte.

Die weitere Sorge galt den Kranken. Seinem eigenen Zeugnis nach (IV, 63) besuchte er sie oft und wirkte so im Stillen viel Gutes.

Mehr in die Erscheinung trat die Sorge für die Gefangenen, die er freiwillig viele Jahre hindurch übernommen hatte. Er sorgte auch hier zunächst für die leiblichen Bedürfnisse, indem er sie mit erbettelten Gaben unterstützte; dann redete er ihnen freundlich und liebevoll zu, erheiterte sie durch Erzählungen und suchte die Schwermut von so manchem fernzuhalten oder die schon vorhandene zu verscheuchen. Er soll eine eigene Gabe gehabt haben, sich das Vertrauen der schwersten Verbrecher zu gewinnen, die sich jedermann sonst unzugänglich erwiesen. Da es ihm um ihre Seele zu tun war, so schien ihm keine Zeit zu kostbar und keine Mühe zu groß. Besondere Sorgfalt wandte er auf, wenn es sich darum handelte, die zum Tode Verurteilten auf den letzten Gang vorzubereiten und den Tod als Sühne für ihre Vergehen anzunehmen. Freilich war es nicht immer leicht, geistlichen Zuspruch zu geben, wenn die Todesstunde sich nahte, auch wenn die betreffenden schon gebeichtet hatten. Er berichtet einmal, der Gefangene sei vor der hl. Kommunion „von der Forcht und Angst des Todts also heftig erschrockt und zerschlagen worden, daß er am gantzen Leib zitternd überlaut schrye und heulete“ (V, 8), so daß es geraume Zeit dauerte, bis er ihn beruhigen konnte. Ja, es sei mehrmals vorgekommen, daß er die Gefangenen nach Ankündigung des Todesurteils mehrere Stunden habe allein lassen müssen, weil sie nicht fähig gewesen, einen vernünftigen Gedanken zu fassen (V, 11), oder sie seien in ihrer Raserei und Verzweiflung so weit gegangen, daß sie versuchten, den Fußboden aufzuwühlen, um sich unter der Erde zu verbergen.

Ein Beispiel seiner Sorge für die Verurteilten ist mitgeteilt, das die bewundernde Hochachtung der ganzen Stadt hervorrief. Ein Verbrecher war zum Feuertode verurteilt worden, und die Maßnahmen des Gerichtes waren außerordentliche. Man band den Verurteilten rücklings auf ein Brett, so daß der Kopf über das Brett hinausragte und beim Niedersinken die Erde berührte; in dieser Lage wurde er durch die Stadt und vor die Tore zum Feuertode geschleift. Neben ihm auf der Planke saß — der Domprediger. Es war Hochsommer, und so wurde er bis zur Unkenntlichkeit mit Schmutz und Staub bedeckt; das schien ihm aber nichts auszumachen, wo es galt, einer Seele den Weg in den Himmel zu bereiten.

Es konnte nicht anders sein, als daß diese opferwillige Liebe die Trierer mit Hochachtung erfüllte und ihre Herzen gewann. Das Auftreten Hunolts auf der Kanzel mußte einen tiefen Eindruck machen; und so wundert es uns nicht, wenn wir hören, er sei ein gern gehörter und beliebter Prediger gewesen. Er war eben der Mann des Volkes oder, wie er sich selbst in der „Zuschrift“ seines Werkes an die Stadt Trier nennt: „deines Heyls jederzeit beflissener, demüthigster Diener“.

Das also waren die Voraussetzungen und Ziele des Dompredigers, das die Persönlichkeit und die Veranlagung, die er mitbrachte.

II.

Welches ist nun Hunolts Vorgehen auf der Kanzel¹?

Zunächst sei ein allgemeiner Überblick über die Verfolgung des Zieles gegeben, dann die Darlegung der Mittel und Wege im einzelnen.

1. Als Hunolt Einblick in die Trierer Verhältnisse gewonnen, faßte er den Entschluß, seinen Sonn- und Festtagspredigten einen großen, einheitlichen Plan zugrunde zu legen, dessen Ausführung ihn jahrelang in Anspruch nehmen würde. Er wollte dem Volke die gesamte christliche Sittenlehre vorlegen. Das Dogma vernachlässigt er dabei nicht, denn er behandelt wenigstens die wichtigsten Glaubenswahrheiten; aber es ist ihm nur eine untergeordnete Stellung eingeräumt; es ist mehr als Fundament denn als eigentlicher für sich dastehender Bau zu betrachten².

¹ Wir beschränken uns hier auf das gesprochene Wort und sehen von der äußern Aufmachung und Gebarung ab. Aus der Zeit, wo Hunolt bei den Volksmissionen tätig war, wissen wir, daß die Patres damals unter anderm die öffentliche Geißelung auf der Kanzel von Italien herübergenommen hatten, was die Gläubigen zu gleichem Tun anspornte. Hunolt berichtet, es habe ihm einst „ein mit seinem Gott wohlmeinender“ Bauersmann nach der Beicht gesagt: „Pater, ich hab deren Geißeln keine, wie ich sehe, daß die Bußprediger haben: so nehme ich die Kette, woran meine Kuh gebunden ist, und schlage mich nun und dann damit: ist das auch gut?“ (IV, 69). Daß Hunolt derartige Mittel auch in Trier gebraucht habe, um den Eindruck seiner Predigten zu unterstützen, lesen wir nie.

² Jeder der sechs Bände seiner Predigten bildet ein geschlossenes Ganzes.

Der erste Band behandelt die christlichen Lebensstände. Zunächst die allgemeinen Christenpflichten (Pred. 1—12), dann die Pflichten der verschiedenen Stände: der Jugend (13—25), der Eheleute untereinander, gegenüber den Kindern, gegenüber andern Menschen (26—51), der Untergebenen gegen ihre Herren und umgekehrt (52—57), der Reichen gegen die Armen und umgekehrt (58—64), der Volksklassen, des Alters usw. (65—71). Einige Predigten über das Gebet schließen sich an.

Der zweite Band, „Vom bösen Christen“, hat im Grunde das Kapitel des Katechismus von den besondern Gattungen der Sünde zum Inhalt: die Hauptsünden (3—27), die besondern Sünden wider Gott und den Hl. Geist (28—57), die Sünden wider den Nächsten mit Einschluß der sogenannten fremden Sünden (58—76).

Im Mittelpunkt des dritten Bandes steht der „büßende Christ“, mit andern Worten das Kapitel des Katechismus von der Buße und Beicht mit den entsprechenden Ergänzungen, wie Ablass, Jubiläen, Bittage usw.

Die Sittenlehre behandelt er in größeren und kleineren Predigtzyklen. Er erklärt sich darüber folgendermaßen in seiner Vorrede: „Es möchte zwar vielen scheinen, den Zuhörern verdrüsslich zu fallen, wann an so manchen nacheinander folgenden Sonntagen von einerley Materie solle gehandelt werden, wie da sonderlich im ersten Theil angewiesen wird: allein durch Erfahruß habe ich erlernet, daß hierdurch weit mehr Gutes ausgerichtet werde, als wann jedesmahl eine neue Materie vorgetragen wird; indem die Weltleuth die gantze Wochen hindurch mit ihren zeitlichen Sorgen beschäftigt, desjenigen, was sie von einer Sach nur einmahl hören, gar leicht vergessen: jenes hingegen, wovon sie offt nach einander eine neue Beweg-Ursach vernehmen, in deren Gedächtnuß und Hochschätzung, als etwas wichtiges, desto stärkeren Nachdruck hinterlasset.“

Auf diese Weise kommt er dem rhetorischen Gesetze nach, nicht beim Allgemeinen stehenzubleiben. So handelt er z. B. in 15 Predigten über die Zungensünden, in 12 über das Anhören der Predigt, in 13 über die Beweggründe zur Bekehrung und Beicht. Dabei wiederholt er sich keineswegs in seinen Ausführungen, sondern erscheint unerschöpflich im Wechsel seiner Darstellung. Doch darf man nicht meinen, die Zyklen seien alle so gehalten, wie sie im Predigtwerke niedergelegt sind; es kommt z. B. vor, daß ein Teil eines solchen jetzt, ein anderer Teil des gleichen Zyklus an die fünf Jahre später gehalten wurde. Ja, aus der jeder Predigt beigefügten Bemerkung, an welchem Tage des Kirchenjahres sie gehalten worden (die Jahreszahlen fehlen durchweg), ergibt sich auch die Tatsache, daß der eine oder andere Zyklus als solcher überhaupt nicht vorgelesen wurde, sondern die Predigten auf verschiedene Gelegenheiten verteilt waren.

Aus dieser Art fortlaufender Behandlung des gleichen Stoffes ergibt sich, daß man es in einer einzelnen Predigt fast immer nur mit dem Teile eines Ganzen zu tun hat, wenn auch innerhalb des gesteckten Themas die oratorische Vollständigkeit und Abrundung gewahrt ist. Ja bisweilen geht Hunolt soweit, in mehreren Predigten nacheinander nur das eine Ziel zu verfolgen, eine bestimmte, bedeutungsvolle seelische Haltung einer Sache gegenüber wachzurufen und zu steigern, aus der heraus er dann zum Schluß seine Frucht um so reifer und schöner und leichter pflücken kann.

Nehmen wir zum Beispiel den Predigtzyklus über das Letzte Gericht (V,

Der vierte Band wendet sich dem „guten Christen“ zu und spricht vom Dienst Gottes (1—6), von der Meidung der läßlichen Sünde (7—9), von der Heiligung des täglichen Lebens (10—19), vom Gottesdienst (Messe), vom Gebet, von der Dankbarkeit und dem Vertrauen gegen Gott, von der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes (20—51), von der Nächstenliebe und Sorge für die Armen Seelen (52—60), vom Leiden (61—66), vom guten Gewissen (67—76).

Im fünften Band folgen die letzten Dinge des Menschen: Tod (1—16), Auferstehung (18—21), das allgemeine Gericht (22—38), Hölle (39—44), Himmel (45—76).

Der sechste Band zeichnet abschließend das „Vorbild des Christen“: Leben und Leiden und Auferstehung Christi (1—24), Maria, die Gottesmutter (25—37), sodann die andern Heiligen in der Gruppierung der Allerheiligenlitanei (39—74). Die Predigten über die Heiligen sind natürlich alles Festtagspredigten im eigentlichen Sinn des Wortes, keine Moralpredigten.

22—38). Zuerst gibt er vier Predigten über die Ursachen des Letzten Gerichtes, dann vier über die schrecklichen Vorzeichen, dann vier über den Richter, der im Tale Josaphat auf dem Thron der Gerechtigkeit Platz nimmt. Dann folgt eine Predigt über die Berufung der Toten und schließlich vier über die Abhaltung des Gerichtes an den Sündern (V, 35—38; das Gericht über die Guten wird als Einleitung zum Zyklus über den Himmel gegeben). Im folgenden nur die Dispositionspunkte: Der Richter fragt den Sünder aus über sein Leben: *redde rationem*, schallt es furchtbar in die Totenstille hinein; jeder wird gefragt; und mancher wird in Verlegenheit um eine Antwort sein; man wird gefragt vor aller Welt, welche Schande wird es für viele sein! Die Ankläger treten auf: die aus Haß anklagen, der Teufel, der mit den Taufgelübden des Sünders kommt und ihm nachweist, er habe mehr gesündigt, als er, der Teufel, von ihm verlangt — eine Szene, die mit packender Spannung und Meisterschaft durchgeführt ist; die aus gerechter Rache anklagen: die Menschen, denen er zeitlichen und seelischen Schaden zugefügt hat; die aus Eifer für die Ehre Gottes anklagen: Schutzengel, Gottesmutter, alle Guten, besonders die Prediger und Beichtväter. *Quid sum miser tunc dicturus?* Es folgt die Überzeugung des Sünders: daß er lasterhaft gelebt — dagegen gibt es keine Leugnung; daß er besser hätte leben können — dagegen gibt es keine Entschuldigung. So steht denn der Sünder allein da in Furcht und Zittern, Angst und Not; und dann der furchtbare Ausspruch des Urteils: *discedite a me maledicti!* — Die Frucht aus dem Ganzen? Praktische Gottesfurcht, für die Guten, gut zu bleiben, für die Sünder, sich zu bekehren. Alles ist dabei mit solcher Anschaulichkeit und Eindringlichkeit, mit so reicher Abwechslung in Ton und Darstellung, mit so fester Spannung der Phantasie, mit einem so großen Reichtum der Gedanken und so lebendiger Wahrheit der Empfindung gegeben, daß es jedes Herz ergreifen mußte. Dazu keine Phantasiegebilde und Schauergeschichten, sondern alles gestützt auf die Heilige Schrift und die Ausführungen der Väter und die Erfahrung des Lebens. Ja gerade bei so wuchtigen, ernsten Wahrheiten liebt es Hunolt, immer auf Schrift und Väter zurückgreifen, um an der Wahrheit seiner Worte nicht den geringsten Zweifel aufkommen zu lassen.

Die Belesenheit Hunolts ist eine erstaunliche. Von den Kirchenvätern fehlt wohl keiner in seinen Predigten, von den großen Theologen auch nicht; fast in jeder Predigt kommen Namen und Zitate aus ihnen vor, sie fließen ihm wie von selbst in seine Darlegungen. Am häufigsten kommt wohl Chrysostomus zur Sprache, „der Lehrer aller Prediger“ (V, 71); auch Segneri ist ihm nicht unbekannt. Es lag im Bildungsgange Hunolts und überhaupt in der Ausbildung der Zeit mit ihrer Verachtung alles Deutschen, daß die deutsche Literatur überhaupt nicht benutzt ist; einmal führt er alte deutsche Reime aus der Teufelsliteratur als ganz bekannte Dinge (ohne Quellenangabe) an (III, 69). Er warnt vor „Liebes-Briefen“, „gefährlichen Romanzen und Liebesgeschichten“, „unzüchtigen Liedern und Liebs-Gesängen“ (II, 76. Vgl. eingehender zu dieser Frage Nik. Scheid, Hunolt, S. 78 ff.).

Wie in der allgemeinen Stoffverteilung und Stoffbehandlung so zeigt sich die praktisch-volkstümliche Art auch im Aufbau der einzelnen Predigt.

Der praktische Nutzen ist maßgebend für die Einteilung, ihre Gliederung und Ausdehnung. Die Einleitung kunstvoll zu gestalten, hält er meist für überflüssig und erachtet es als einen unnützen Zeitvertreib und ein selbstsüchtiges Wortgepränge. Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß er aus dem Gegensatz zu der Zeitströmung mit ihrer barocken Weitschweifigkeit und dem eiteln Ruhm geistreicher Rede hier und da zu anspruchslos in der Hinsicht ist, wenn auch die gezeichnete Art der Predigtzyklen es von selbst verbot, die Fortsetzung des gleichen Stoffes mit einer gekünstelten Einleitung anzupreisen. Das Ziel der Predigt gibt er gewöhnlich sehr genau an zugleich mit der Einteilung des zu behandelnden Themas. Der Redegang ist dann meist einfach gehalten.

Nehmen wir z. B. die Predigt über die Notwendigkeit, Predigten zu hören (I, 9). Der erste Teil führt aus: es ist notwendig zur Seligkeit für die meisten Menschen. Die Darlegung ist aufgebaut auf den Schluß: wer unwissend ist, muß sich unterrichten lassen; nun sind die meisten Menschen in religiösen Dingen unwissend (in der Theorie und im praktischen Handeln), also müssen sie sich unterrichten lassen. Das nun geschieht in der Predigt, also müssen sie diese anhören. Der zweite Teil führt aus: es ist höchst nützlich für alle Menschen; das beweist er an Sündern und Gerechten. Daran knüpft er die Widerlegung der üblichen und in der Stadt geläufigen Einwände und schildert die Folgen, wenn man die Predigt nicht anhört. Zum Schluß folgt eine kräftige Aufmunterung an die Zuhörer, recht fleißig in der Anhörung des göttlichen Wortes zu sein.

Bisweilen wird ein praktischer Gedanke ohne eigentliche Gliederung durchgeführt; indes sind auch bei diesen Predigten zwei Teile zu erkennen, etwa — wie bei den Italienern und nicht selten bei Segneri — im ersten der Beweis des gestellten Hauptsatzes, im zweiten die Anwendung auf die Zuhörer mit einer Entwicklung des entsprechenden Affektes und Einprägung des Vorsatzes.

Als Beispiel diene die Predigt über die Notwendigkeit für Sünder, die Predigt anzuhören (III, 1). Der erste Teil bringt den Beweis: wenn der Sünder selig werden will, muß er sich zu Gott bekehren und aufrichtige Buße tun. Das geschieht aber für gewöhnlich nicht ohne besondere Gnadenhilfe Gottes, die das Herz bereitet. Und zu dieser Bereitung der Seele ist die Predigt das gewöhnliche Mittel. Der andere Teil bringt die Willensbestimmung; einleitend sagt er, der Teufel biete alles auf, den Sünder von der Predigt fernzuhalten. Er aber soll sich nicht betrügen lassen, sonst wird er schwerlich bekehrt, ja die Versäumung der Predigt ist schon eine Strafe für den Sünder und ein Vorzeichen ewiger Verdammnis. Abschließend folgt eine Ermahnung und ein Gebet.

Nicht selten gibt er keine Einteilung an, wenngleich er in seinen Ausführungen — nach unserer heutigen Auffassung — doch eine solche sehr streng durchführt, z. B. wenn er von der Güte und Gerechtigkeit der göttlichen Ratschlüsse spricht (V, 24). Gott ist 1. der unerforschliche, aber gute Werkmeister, 2. der unerforschliche, aber gute Ordner. So abstrakt Thema und Einteilung auch lauten mögen, so praktisch und ins Leben eingreifend sind die Ausführungen. Ziel seiner Predigt ist die Zufriedenheit seiner Zuhörer mit allen Anordnungen der göttlichen Weisheit im Leben, in der Familie, in den einzelnen Ständen usw.; dazu ist die Darstellung so klar und anschaulich, wie man sie selten findet.

Man sieht aus dem Ganzen, es kam Hunolt darauf an, daß seine Zuhörer mit entsprechender Belehrung und Aufmunterung einen guten Vorsatz mit nach Hause nahmen. Verschiedentlich spricht er es aus, man solle nicht sein Augenmerk darauf richten und sich daran zu erfreuen suchen, ob er, der Prediger, eine schöne Darstellungskunst habe oder die Fertigkeit, einen außergewöhnlichen Redeaufbau ausfindig zu machen. Auch derartige Bemerkungen zeigen mit Deutlichkeit, daß er alle seine Zuhörer gut kannte, daß er gar vertraut mit ihnen reden konnte, daß er ein volkstümlicher Prediger war.

Indes macht sich auch bei Hunolt eine gewisse Einseitigkeit bemerkbar, die schwache Seite eben seiner Stärke. Denn auch an Festtagen fuhr er vielfach ruhig in der Behandlung seines Zyklus fort und ließ sich auch durch die Tatsache eines hohen Freudenfestes nicht abhalten, seine auf das sittliche Leben abzielenden Ausführungen fortzusetzen. Er übersah in seinem Eifer, der ganz auf den praktischen Nutzen eingestellt war, daß auch die Abwechslung nottut und oft viel mehr erreicht als ein unbeirrtes Weitergehen im gleichen Geleise; er übersah, daß auch das sittliche Leben Tage haben muß, die mehr der Freude und des Wohlgefühls im Herrn dienen als gestrenger Arbeit; er übersah den weisen und wohlthuenden Rhythmus des Kirchenjahres, der mit göttlicher Meisterschaft Ernst und Freude zu ihrem Rechte kommen läßt.

Indes darf man diese Einseitigkeit nicht zu sehr betonen. Einmal sind unter den 457 gedruckten Predigten 74 eigentliche Festreden und unter den andern auch manche Gelegenheitspredigt, desgleichen viele Predigten, die man ohne jedes Bedenken an einem Festtag halten kann. Ja, es offenbart sich trotz allem eine gewisse Rücksicht auf das Kirchenjahr. Und dann sind auch die Akten über diese Frage noch nicht geschlossen. In der Trauerrede auf den Trierer Weihbischof Johann Matthias findet sich die Bemerkung (VI, 75), der Bischof habe sich trotz seines Brustleidens mehrmals vorbehalten, am Feste des hl. Joseph die Predigt selbst zu halten. Sollte das nicht auch sonst geschehen sein? Ja, sollen wir annehmen, der für das religiöse Leben so tätige Kurfürst habe niemals die Kanzel bestiegen, wo er doch sicher die bischöflichen Handlungen in seiner Kathedrale wieder aufgenommen hat? Dann konnte es gut sein, daß Hunolt die Abendpredigt hielt und damit viel eher in seinem Moralzyklus fortfahren durfte. Daß er die Predigten auch an Festtagen gehalten, ergibt sich mit Sicherheit aus der jeder Predigt beigefügten Bemerkung, an welchem Sonn- und Festtag er sie vorgetragen hat.

Es darf uns nicht wundern, daß Hunolt anfangs des 19. Jahrhunderts als Prediger verhältnismäßig gering eingeschätzt wurde, wie es sich z. B. in der Kölner Ausgabe seiner Predigten von 1812 ff. offenbart, in der ihm vorgehalten wird, er sei zu wenig philosophisch und zu asketisch (Vorrede zum III. Band). Infolge des Einflusses von Josephinismus und Rationalismus verlor ja die Predigt damals überhaupt ihren eigentlichen Zweck; man erging sich in geistreichen oder auch nichtssagenden Reden und mied es sorgfältig und ängstlich, eine An-

wendung auf die Zuhörer zu machen; schon ein eindringliches Wort galt als unberechtigte Einflußnahme auf die Mitmenschen, ganz entgegen dem paulinischen *insta opportune, importune!* Wir stehen darin heute wieder auf einem andern Standpunkt und teilen darum den Vorwurf der damaligen Zeit nicht.

2. Nun zu der Art der Durchführung im einzelnen. Es kann sich hier nur um einige Andeutungen und Hinweise handeln, da es nicht angeht, ganze Absätze aus den Predigten wiederzugeben. Man muß den Prediger selbst lesen, um die Wahrheit dessen bestätigt zu finden, was hier nur allgemein ausgesprochen werden kann.

Hunolt geht in seiner volkstümlich-praktischen Art auf die Verhältnisse seiner Zuhörer ein. Seine Anwendungen sind so zahlreich und wirklichkeitstreu, daß man aus ihnen, genau wie bei Chrysostomus und Bertold von Regensburg, ein Kulturbild der damaligen Stadt Trier entwerfen kann.

Man lese z. B. die Predigt über die falsche Hoffnung auf den Himmel seitens derer, die die Gebote Gottes nicht halten (V, 57). Nachdem er den Schriftbeweis geführt, daß ein bloßes Verlangen nach dem Himmel nicht genügt, wenn ihm nicht die Werke folgen, geht er in n. 3 und 4 auf die Verhältnisse seiner Zuhörer ein und steigert seine Ausführungen zu derartiger Spitze, daß er schließlich ausrufen kann: Manche leben so, als ob Christus der Herr geboten habe, Sünde an Sünde zu ketten. Man lese die Predigt über den Müßiggang, der nicht zum Himmel führen kann (V, 56). Sie ist auf den Schluß aufgebaut: Ein lasterhaftes Leben führt nicht zum Himmel, ein müßiges Leben ist aber ein lasterhaftes, also kann es nicht zum Himmel führen. Auf den Untersatz kommt es an; und ihn beweist er aus den Kirchenvätern, aus der Heiligen Schrift, aus der Vernunft und aus der Erfahrung des täglichen Lebens. Bei dem letzten Punkt greift er dann (n. 8—10) in das Leben und Treiben seiner Zuhörer ein, packende Bilder rollen sich auf, anschauliche Szenen bieten sich uns dar, so daß wir meinen, die gemächlichen Trierer vor uns zu sehen, vom Bettler und dem umherziehenden Gesindel angefangen bis zum Arbeiter und reichen Patrizier. Bei Gelegenheit berichtet er von einem Besuch in einem fürstlichen Hause und versäumt es nicht, den dort beobachteten Fleiß der Damen dem müßigen Leben der Trierer Frauen gegenüberzustellen (V, 56).

Dabei wird er allen seinen Zuhörern gerecht. Keine Bevorzugung eines einzelnen Standes oder einer einzelnen Klasse, keine Häufung des Tadels auf bestimmte Kreise des Volkes. Nicht selten liebt er die Gegenüberstellung einzelner Gruppen, indem er gleich sein Thema so einteilt, daß er allen etwas mitzugeben hat: Fromme und Sünder (vgl. V, 35; I, 11), Geistliche, Beamte, Richter, Eheleute, Ledige, Kaufleute, Arbeiter, Alte und Junge. Charakteristische Darlegungen dieser Art finden sich besonders in den Neujahrspredigten; von den neun erhaltenen bieten sechs eine eingehende Ansprache an die einzelnen Stände und schließen mit einem ergreifenden Aufruf an die Sünder, sich zu bekehren. Wenn er von der Anhörung der Predigt spricht, und daß niemand sich davon dispensieren dürfe (V, 71), dann zählt er gleich die Gattungen derer auf, die gerne fortbleiben: die einen aus Unlust, die andern aus Verachtung, weil sie meinen, sie seien klug und gebildet genug, oder weil sie glauben, sie könnten auch ohne Predigt fromm leben, andere wieder aus Faulheit und Bequemlichkeit, andere infolge von Überbürdung mit zeitlichen Geschäften, andere aus Furcht, es könne

ihr Gewissen aufgerüttelt werden, das sie so gern einlullen; und bei diesen letzteren geht er dann wieder auf einzelne Gruppen ein.

Zwei Volksklassen, die oft erwähnt werden, sind die Armen und die Reichen. Man muß die Freiheit und den Freimut bewundern, mit dem er spricht, und zugleich den Takt anerkennen, der ihn nie zu weit gehen läßt; er bleibt immer edel und maßvoll, wenn er den Reichen ein ernstes Wort mit auf den Weg gibt; er redet aber auch ebenso offen, wenn er die Fehler der Armen an den Pranger stellt; und doch wird man immer den Unterton eines besonderen Mitleidens und Wohlwollens herausfühlen können, wenn er von den wirklich Armen spricht, wenn er ihre Bedürftigkeit den Besitzenden ans Herz legt (vgl. VI, 76; V, 35; VI, 75).

Ein anderer Punkt, der in den damaligen Verhältnissen begründet lag und auch häufig zur Sprache kam, war der Frieden der einzelnen Stände untereinander. Es spielen sich zur Zeit Hunolts, wie schon oben bemerkt, die letzten Kämpfe ab zwischen dem Adel einerseits und den Geistlichen und Bürgern anderseits; besonders die Frage nach dem Vorrecht und der Beisteuer zu den öffentlichen Lasten stehen im Vordergrund. Da hatte der Domprediger eine schwierige und doch lohnende Arbeit, für Frieden und Eintracht Sorge zu tragen. Man lese hierzu z. B. die Predigt über die Gerechtigkeit der göttlichen Ratschlüsse (V, 24) und den Zyklus über die einzelnen Lebensstände (I, 65—68).

Auch außergewöhnliche Gelegenheiten weiß Hunolt immerzu in den Dienst seiner praktischen Aufgabe zu stellen und zeitgemäße, drängende Fragen zu behandeln. Bald ist es ein Fest, bald ein Jubiläum, bald ein öffentlicher Bitttag, eine Seuche, Kriegsnot, Unwetter u. a. m. Dann war das Volk durch die äußeren Umstände in besondere Stimmung versetzt, die oft die ganze Kunst des Predigers herauszufordern schienen; aber gerade hier zeigt sich, wie sehr Hunolt seiner Aufgabe gewachsen ist. Alle Stimmungen und Affekte kann er spielen lassen, jedem kann er aus der Seele sprechen, alle kann er trösten und erschüttern; Freude und Trauer, Wehmut und Begeisterung geht von der Kanzel aus und auf die Zuhörer über. Ja, man muß es sagen: die bei solchen Gelegenheiten gehaltenen Predigten zählen vom künstlerischen Standpunkt aus zum Schönsten und Besten, was er geleistet. Es verbinden sich hier in schier klassischer Feinheit und Vollendung der erhabene Schwung der Idee und die Volkstümlichkeit der Darstellung mit der praktischen Seite des geistlichen Redners und schaffen mustergültige Werke der Beredsamkeit.

Mit der Anwendung auf die Verhältnisse des praktischen Lebens ist es Hunolt indes noch nicht genug. Er geht mit seinen Ermahnungen bis ins einzelne auf die Vorkommnisse des Lebens ein, wie es sich in der Öffentlichkeit, in der Familie, bei Reichen und Armen, bei Herren und Knechten, bei Frauen und Mägden gestaltet; und doch verliert er sich dabei nicht ins Kleinliche. Wenn er z. B. in der Predigt über den Apostel Thomas (VI, 47) zum lebendigen Glauben auffordert, der sich auch in den entsprechenden Werken zeigt, dann wendet er

sich zunächst an diejenigen, deren Glaube nur im Munde lebt, im Werke aber tot ist — eine anschauliche Darstellung — sodann an die, deren Glaube zwar nicht erstorben, aber doch nicht lebenskräftig genug ist, eine ernste Bekehrung und Lebensänderung herbeizuführen, schließlich an solche, die sich von einem toten zu einem lebendigen Glauben erhoben haben, um sie in der Beharrlichkeit zu befestigen. Ja, bisweilen, wenn das Thema der Predigt ihm keinen bestimmten Vorsatz an die Hand gibt, wie in einigen Lobreden, sucht er doch auf seine Art die Predigt fruchtbar zu gestalten durch Ermahnungen für bestimmte Gelegenheiten. So sagt er in der Rede auf die „unzählbaren Trierischen Martyrer“ (VI, 61): Sooft ihr auf den Platz kommt, auf dem diese Helden ihr Blut für den wahren Glauben vergossen haben, dann denkt an die zum Teil hier auf dem Platz noch ruhenden Gebeine und fragt euch selbst aufmunternd: Wie lebten sie? wie lebe ich?

Auch das hat Hunolt als rechter Menschenkenner gewußt und gehandhabt, daß es dem Menschen oft besser ist, nicht einen bestimmten Vorsatz zu fassen, sondern indirekt eine bestimmte Seelenverfassung zu begründen und wachsen zu lassen, aus der dann die Willensrichtung von selbst sich ergibt. Erinnerung sei hier nur an die treffliche Predigt über die weite Verbreitung des Ehrabschneidens (II, 66), in der er einfach durch packende und erschütternde Sittengemälde auf die Zuhörer einwirkt und viel nachdrücklicher einwirkt, als wenn er lange getadelt und gemahnt hätte. Hier sei auch an die Predigt über den gefährlichen Zustand derer erinnert, die selten eine Predigt hören und darum in eine falsche Frömmigkeit geraten (II, 46, n. 7—9).

Aus dem Gesagten ergibt sich die Berechtigung des Urteils über Hunolt, er sei ein großer Kenner des menschlichen Herzens gewesen mit all seinen Gefahren und Beschwerden und Freuden. In der Tat, er kannte seine Zuhörer, ihre ganzen Verhältnisse, Bedürfnisse, Vorzüge und Schattenseiten und besaß als Redner die Gabe, sie im Lichte der gesunden Lehre vor seinen Zuhörern darzulegen und so zu einem guten Leben anzueifern. Es ergibt sich freilich auch die Tatsache, daß man seine Predigten nicht einfach auf unsere Kanzeln bringen kann; das hat er selbst gewußt, denn er schreibt in der Vorrede, man solle nur das aus seinen Predigten nehmen, was für die jeweiligen Zuhörer „dienlich“ sei, „weilen nicht eine jede Sittenlehr für jede Zuhörer sich schicket“. Es sind Vorlagen, keine sogenannten „Memorierpredigten“.

Wie fügt nun Hunolt all diese Nutzenanwendungen, all diese aus dem Leben genommenen Züge zu einem einheitlichen, kunstgemäßen Ganzen zusammen? Der Sittenpredigt droht die eine große Gefahr, sich in unablässige Ermahnungen, Warnungen, Vorwürfe, Tadelreden usw. zu verlieren und dann auf die Dauer jede Einflußmöglichkeit auf die Zuhörer einzubüßen. Diesen Weg also konnte und durfte Hunolt nicht einschlagen und hat es auch nicht getan. Es kommt hier dem Prediger das Sittengemälde zustatten, und Hunolt hat einen reichen und vorbildlichen Gebrauch davon gemacht. Er schildert die Menschen des wirk-

lichen Lebens, stellt ihre Art durch Aussprüche der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, durch Beispiele aus der Geschichte, durch Gleichnisse, Bilder, Vergleiche und Sprichwörter ins rechte Licht, zergliedert, erweitert, klärt und beleuchtet das Notwendige und schließt mit einem eindringlichen Aufruf an seine Zuhörer. Und dieser Predigtschluß zeichnet sich im Gegensatz zu der einfachen Einleitung durch Abwechslung der Form, Klarheit und Schönheit des Gedankens besonders aus. Man lese zum Beispiel die Predigt über den Geiz (II, 6, bs. n. 4, 9—11).

Hunolt ist ein vielgelesener und auch vielgepredigter Prediger geworden. 1740 begann er selbst die Drucklegung der Augsburg-Würzburger Ausgabe in sechs Foliobänden, die bis 1763 schon vier Auflagen erlebte, denen sich bis 1813 noch zwei weitere anschlossen. Dann erschienen eine Reihe von neudeutschen Ausgaben, so die von Köln in zwei Auflagen (1812 ff.; 1830 ff.), die von Regensburg (1842 ff.), die von Graz in drei Auflagen (1842, 1856, 1871); auch einzelne Teile wurden für sich herausgegeben, so seine Fastenpredigten. Selbst in fremde Sprachen ist er übersetzt worden (englisch, holländisch, französisch, polnisch) und wirkt so bis auf den heutigen Tag weit über seine Stadt Trier und die deutschen Lande hinaus.

Er hat es verdient; denn er ist Muster und Vorbild eines Predigers, der die schwierige Aufgabe zu erfüllen hat, unter ganz bestimmten Zeitverhältnissen durch lange Jahre hindurch einer so vielgestaltigen Zuhörerschaft das Brot der göttlichen Lehre zu brechen.

Seelsorge und Wohnungsnot.

Von Kaplan Dr. Kremer in M.Gladbach.

Die Seelsorge wird immer mehr zu der Erkenntnis kommen müssen, daß die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse auf ihre Wirksamkeit und ihren Erfolg einen gewaltigen Einfluß haben. Wie die Gnade die Natur voraussetzt, so ist auch die Seelsorge an natürliche Voraussetzungen gebunden, und sie muß, soll sie lebenswirklich sein, sich notwendigerweise darüber klar werden, in welchen natürlichen Verhältnissen jene Menschen leben, deren seelsorgliche Betreuung ihr anheimgegeben ist. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte über die Hemmnisse der Willensfreiheit haben den Blick mehr und mehr auch auf außerhalb des Menschen liegende Dinge und Verhältnisse, besonders solche wirtschaftlicher und sozialer Art, gelenkt und haben dargetan, daß der Mensch auch in seinen religiösen und sittlichen Anschauungen und Werken außerordentlich stark von den irdischen Gegebenheiten abhängig ist. Die Tatsache ist als feststehend zu betrachten, daß die äußeren Lebensbedingungen auf Religiösität und Sittlichkeit einen unwiderstehlichen Einfluß ausüben. Daraus ergibt sich für die Seelsorge die unabweisbare Pflicht, sich über die Art und den Umfang der Einwirkung dieser wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse klar zu werden, ihre Bedeutung zu erkennen und die notwendigen Folgerungen zu ziehen.

Zu diesen Umständen wirtschaftlich-sozialer Art gehört heute die Wohnungsfrage, die unausgesetzt den Staatsmann und Wirtschaftspolitiker, den Mediziner und Juristen, den Bevölkerungspolitiker und den wohlmeinenden Menschenfreund beschäftigt. Der in der Zeit stehende und die Probleme der Zeit in ihrem Verhältnis zu einer christlichen Lebensgestaltung erkennende Seelsorger wird an ihr nicht vorübergehen können.

I.

Es wird außerordentlich schwierig sein, eine der ganzen Wirklichkeit entsprechende Darstellung der herrschenden Wohnungsnot zu geben, zumal für Menschen und Stände, die dem Leben, den Gewohnheiten und Verhältnissen der durch die Wohnungsnot besonders betroffenen Volksschichten vollständig fern und fremd gegenüberstehen. Denn das wird man wohl von der Mehrzahl der Gebildeten und Besitzenden — die Geistlichen nicht ausgeschlossen — sagen können, daß sie sich von den sozialen Zuständen, besonders von der Wohnungsnot im Proletariat, kaum einen Begriff machen können. Und doch ist es so außerordentlich notwendig, die nackten und harten Tatsachen der Wohnungsnot, so wie sie ist, zu schauen, nicht nur für eine christlich eingestellte, soziale Politik, sondern auch für die Seelsorge.

Statistisches Material liegt zwar in zahlreichen Schriften und Artikeln zerstreut in reicher Fülle vor; es läßt Verhältnisse traurigster Art schauen und

schon einen kleinen Blick tun in das weite Gebiet dieser Volksnot. Einige charakteristische Angaben seien herausgegriffen.

Der preußische Wohlfahrtsminister *Hirtsiefer*, dem das Wohnungswesen unterstellt ist, macht folgende Feststellungen¹. „Die Wohnungsnot ist die schwerste und dringendste Wirtschaftsnot, mit der wir heute zu kämpfen haben. Seit Jahren sucht man unter angestrengtester Kraft und mit beträchtlichen Opfern von staatlicher Seite dieser Not Herr zu werden mit dem Ergebnis, daß wir diese entsetzliche Not weiterschleppen, ohne daß es bisher gelungen wäre, das Übel wirksam zu überwinden. Immer wieder müssen wir am Ende eines Baujahres bekennen, daß, so ansehnlich auch das zahlenmäßige Ergebnis der Neubautätigkeit sich ausnimmt, die Anzahl der neugeschaffenen Wohnungen hinter dem tatsächlichen Bedürfnis doch weit zurückbleibt; daß wir also von einem eigentlichen Wohnungsmarkt, von einem Ausgleich von Angebot und Nachfrage noch immer weit entfernt sind. Und das ist ein außerordentlich drückendes Bekenntnis.“

Der Minister sieht in der unzureichenden Versorgung des Wohnungsmarktes große soziale und bevölkerungspolitische Gefahren. Wenn schon vor dem Kriege bei uns die wirtschaftlich schwachen, vor allem die kinderreichen Familien durch die Not gezwungen waren, sich in engen Wohnungen zusammenzudrängen, die weder der körperlichen noch der seelischen Gesundheit entsprachen, so hat diese ungesunde und übersteigerte Zusammendrängung der Bevölkerung in den letzten Jahren noch zugenommen. Den tatsächlichen Wohnungsbedarf errechnet man nach statistischen Angaben des Ministers, daß für einen einigermaßen normalen Wohnungsmarkt in den nächsten sieben Jahren im Reich 1,6 Millionen neuer Wohnungen errichtet werden müßten. Dazu macht er die Feststellung, daß auf dem bisherigen Wege mit den zu erwartenden Mitteln die geforderte Zahl neuer Wohnungen einfach nicht zu erstellen ist. Die Folgen werden sein:

1. es entsteht im nächsten Jahre ein neuer Ausfall an Wohnungen, durch den die Zahl der Wohnungslosen abermals um etwa 100 000 vermehrt wird;
2. durch die verminderte Förderung der Bautätigkeit wird es dahin kommen, daß etwa 30 v. H. der Bauarbeiter beschäftigungslos sind;
3. durch die weitere Vermehrung der Wohnungslosen wird die dringend zu wünschende und erstrebte Aufhebung der Wohnungszwangswirtschaft abermals auf unabsehbare Zeit vertagt.

In einer Denkschrift über ein Wohnungsbauprogramm zur Beseitigung der Wohnungsnot in der Stadt Essen werden folgende Feststellungen gemacht. Die Einwohnerzahl ist von 443 312 am 8. Oktober 1919 auf 468 204 im Oktober

¹ *Hirtsiefer*, Wohnungsnot — Volksnot 1926. Aus einem Vortrage auf einer Führertagung der christlichen Gewerkschaften am 29. Dezember 1925, abgedruckt in der Kölnischen Volkszeitung Nr. 960 vom 30. Dezember 1925.

1924 gestiegen, hat sich also in den fünf Jahren um rund 25 000 erhöht. Aus dieser Erhöhung der Einwohnerzahl ergibt sich nach dem früher üblichen Durchschnitt der Kopfzahl von vier Personen pro Wohnung ein Wohnungsbedarf von rund 6000. Die Zahl der Haushaltungen wird sich aber weit darüber² hinaus erhöht haben, weil die Zahl der Eheschließungen in den letzten fünf Jahren rund 27 000 beträgt, eine Zahl, die das frühere Prozentverhältnis der Eheschließungen ganz erheblich übersteigt. Danach ist die Schätzung berechtigt, daß insgesamt die Zahl der Haushaltungen von Oktober 1919 bis Oktober 1924 um 12—13 000 gestiegen ist und, da am 8. Oktober 1919 bereits eine Wohnungsfehlmenge von 2100 bestand, diese Fehlmenge ohne die Neubauten auf mindestens 14 500 gestiegen wäre. Da der Wohnungszugang in den fünf Jahren 5400 beträgt, verbleibt eine wirkliche Fehlmenge von rund 9000 oder nach Abzug der noch im Bau befindlichen 1000 Wohnungen von rund 8000. Hierbei ist noch nicht berücksichtigt der natürliche Abgang durch Abbruch usw.

Ähnliche Ausführungen macht eine Denkschrift der Stadt Köln über die weitere Förderung des Wohnungsbaues in Köln vom 17. Januar 1925. Der reine Fehlbetrag an Wohnungen wird auf 12 500 veranlagt, die Gesamtzahl der wohnungssuchenden Parteien wird mit 20 000 angegeben. Bei diesen Feststellungen sind nur diejenigen Wohnungssuchenden berücksichtigt, die sich in den letzten sechs Monaten neu gemeldet haben.

Dazu ist im allgemeinen zu bemerken, daß die Aufrechnungen der Städte, an den wirklichen Verhältnissen gemessen, viel zu optimistisch erscheinen. Das Problem der unzureichenden, ungesunden und unwürdigen Wohnungen ist kaum berücksichtigt, kann auch wohl statistisch schwerlich erfaßt werden.

Einen tiefen Einblick in die Not gewähren die Erhebungen, die eigens zur Ermittlung der Wohnungsnot von privater Seite angestellt wurden.

Die Berliner Ortskrankenassen hatten vor einigen Jahren (1919/20) Untersuchungen über die Wohnungsverhältnisse ihrer Kranken angestellt. 1920 befanden sich 5 Prozent der Kranken in Räumen unter 10 Kubikmeter Luftraum, ein Viertel der Männer und 10 Prozent der kranken Frauen wohnten in Räumen von weniger als 20 Kubikmeter Luftraum. Zur Illustration diene: in den preußischen Gefängnissen ist für jeden Gefangenen 28 Kubikmeter Raum vorgeschrieben. Ein Fünftel der Kranken waren lungenkrank und schliefen mit mehr als fünf Personen in einem Raum³.

Am 2. Dezember 1905 fand eine Wohnungsaufnahme statt. Sie sollte feststellen, wie viele übervölkerte Wohnungen vorhanden waren. Als über-

² Viele amtliche Statistiken leiden an dem Fehler, daß sie für die Berechnung des Wohnungsbedarfs die Vermehrung der Bevölkerungsziffer zugrunde legen und daher ein der Wirklichkeit gegenüber viel zu günstiges Ergebnis errechnen. Eine Statistik muß von der Zahl der Haushaltungen ausgehen, dann ergibt sich ein anderes Bild.

³ *Weßling*, Wird die Wohnungsnot durch die Zwangswirtschaft beseitigt? Die Volksgemeinschaft 1925, Nr. 39.

völkert sollten gelten nur diejenigen Wohnungen, in denen auf ein heizbares Zimmer mindestens sechs Personen verschiedenen Alters und Geschlechts als ständige Bewohner kamen. Man denke, wenn eine Wohnung zwei heizbare Zimmer hatte, mußten dort mindestens zwölf Personen wohnen, damit sie zu den übevölkerten zählte. Solche übevölkerte Wohnungen wurden angegeben für Leipzig 3987, Breslan 6876, Berlin 24 440. Dieses Verhältnis wird heute um ein Vielfaches fürchterlicher sein.

Nach der Statistik des Deutschen Reiches (Bd. 287 I u. II, Berlin 1919) entfielen auf 100 Wohnungen 54,5 Prozent Kleinstwohnungen (d. h. Wohnungen von 1 bis 2 Zimmern) und 84,3 Prozent Kleinwohnungen (d. h. Wohnungen von 1 bis 4 Zimmern)⁴. Wie vielen Menschen die einfachste Voraussetzung für ein familienhaftes Leben fehlt, ergibt sich aus folgenden Zahlen: 250 000 Berliner leben in 42 000 Einzelzimmern, d. h. 5—6 in je einen Raum gepfercht. In Düsseldorf müssen über 63 Prozent der spitalbedürftigen Tuberkulosen ihr Bett mit anderen teilen. 17 000 Bewohner der Stadt München besitzen überhaupt kein Bett; sie sind obdachlos, nächtigen in Kanälen, Torbogen, in Ställen und dergleichen⁵.

Nach den Untersuchungen, die vorliegen, steht fest, daß die Wohnungsnot eine allgemeine Volksnot in Stadt und Land ist. Sie herrscht besonders in den Großstädten und Städten mit wachsender Industriebevölkerung, ist aber auch auf dem Lande in stetigem Wachsen begriffen, und dort um so mehr, je mehr das Land der Industrie und dem Kohlenbergbau erschlossen ist.

Wenn man untersucht, welche Klassen der Bevölkerung am meisten von der Wohnungsnot betroffen sind, so wird man an der Feststellung nicht vorüberkommen, daß zwar die Wohnungsnot die arbeitenden Stände bis weit in den Mittelstand befallen hat, daß am meisten aber durch sie betroffen sind die wirtschaftlich schwachen Stände und Familien. Wo in langen Straßenzügen eine Mietskaserne sich an die andere reiht, zu denen die Arbeiter nach Schluß ihrer Fabrikarbeit in Massen hinströmen, zu denen die Kinder der Volksschulen nach dem Unterricht wandern, da sitzt auch die ärgste Wohnungsnot. In diese Wohnungsnot mag eine statistische Aufstellung einiges Licht werfen; erkennen kann man sie nur, wenn man sie mitempfindet und miterlebt, wenn man den Arbeitermassen folgt in ihre Wohnungen und Kasernen, in ihre Hinterhäuser und engen Räume. Die Wohnungsnot ist eine Not der arbeitenden Klassen, ist ein soziales Problem. Sie wird am schärfsten dadurch gekennzeichnet, daß das gesundheitlich, sittlich und sozial einwandfreie Heim für die unteren und mittleren Klassen unserer Städte wenigstens tatsächlich die Ausnahme bildet⁶.

Die Wohnungsnot ist eine Not der kinderreichen Familie, und sie ist um so größer und in ihren Folgen entsetzlicher, je kinderreicher die Familie ist.

⁴ Die Christliche Welt 1925, Nr. 31/32.

⁵ Noack, Der Weg aus der Wohnungsnot, Berlin 1925.

⁶ Saedler S. J., Neuland in Sicht, Freiburg 1920.

Die Untersuchungen hierüber geben herzerreißende Bilder vom Wohnungsjammer dieser Familien in den Arbeitervierteln unserer Städte⁷. Das Elend der wohnungsuchenden kinderreichen Familie war schon in früheren Jahren sprichwörtlich. Es ist durch die vermehrte Wohnungsnot zu einem unerträglichen Leid für die betroffene Familie geworden. Mit jedem neuen Zuwachs in der Familie wird die Not dringender und unerträglicher und bringt den um seine Familie ringenden Familienvater an den Rand der Verzweiflung. Und eine Änderung ist so unendlich schwer zu finden, weil eben die Versteifung des Wohnungsmarktes die Möglichkeit zum Bezug einer ausreichenden Wohnung von vornherein abschneidet.

Die Wohnungsnot ist eine Not bei neu zu gründenden Familien; sie ist schuld, daß eine große Zahl von Ehen ohne Heime geschaffen wird. Die Raumfrage muß aber notwendigerweise mit der Gründung der Familie gelöst sein, die ungelöste Raumfrage widerstrebt dem Begriff der Familie, dem familienhaften Beisammenleben. Die Wohnungsnot verhindert entweder den Abschluß der Ehe, oder sie bringt von vornherein einen Giftkeim hinein in die ohne Wohnungsmöglichkeit geschlossene Ehe.

Die Wohnungsnot liegt nicht nur in dem Mangel an Raum, sie liegt ebenso sehr in der Beschaffenheit der bewohnten Räume. Auf diese Art der Wohnungsnot erstrecken sich die amtlichen statistischen Feststellungen von heute kaum noch, und doch liegt ein wesentlicher Faktor unserer heutigen Wohnungsnot darin, daß man die Wohnungen vielfach nicht als geeignet zur Errichtung eines gesundheitlich und sittlich einwandfreien Heimes ansprechen kann. Wieviel Wohnungen mögen in den amtlichen Wohnungslisten heute als menschliche Wohnstätten mitgezählt werden, die nicht im geringsten den Bedingungen einer menschlichen Wohnung entsprechen! Mit der steigenden Wohnungsraumnot war man geneigt, die gesundheitlichen und sittlichen Forderungen, die man an eine Wohnung zu stellen hatte, immer mehr herabzuschrauben. Das Ergebnis kann nur eine Verstärkung der Wohnungsnot nach der gekennzeichneten Seite hin sein.

In dem Wohnungsbau der Vorkriegszeit nahm für die arbeitende und besitzlose Bevölkerung die Mietskaserne die Hauptstelle ein. Sie kann selbstverständlich weder gesundheitlich noch sittlich das Idealhaus für die Familie sein. Trotzdem war Deutschland vor dem Kriege bereits das Land der Mietskasernen. Während in London mit 6 Millionen Einwohnern die Behausungsziffer nur 7,9, in Manchester 5, in Brüssel 8,45 beträgt, steigt sie in den west- und mitteldeutschen Städten auf 20 bis 30, in den ostdeutschen Großstädten auf 30—40, in Breslau auf 52, in Berlin auf 77⁸.

⁷ Vgl. *Baum*, Wohnweise kinderreicher Familien in Düsseldorf-Stadt und -Land, Berlin 1917. — Kinderreiche Familien in Mannheim und ihre Wohnungen. Schriften des Badischen Landeswohnungsvereins, Heft 15, Karlsruhe 1918.

⁸ *Treffert*, Mietskaserne oder Einfamilienhaus? In der Rhein-Mainischen Volkszeitung.

Man muß sich stets vor Augen halten, daß in den so gearteten Wohnungen Familien leben, Kinder geboren und erzogen werden, überhaupt das ganze Leben mit seinen intimsten Vorgängen sich abspielt.

Welche Wohnungsnot auf diese Weise entstanden ist, davon kann wahr und wirklich nur der Augenschein überzeugen. Aus einer Darstellung, die im Jahre 1908 erschien⁹ und Arbeiterwohnungselend im rheinisch-westfälischen Industriebezirk schilderte, sei folgendes entnommen: „Wir betreten eine der berüchtigtsten Mietskasernen, deren im rheinisch-westfälischen Industriebezirk so viele vorhanden sind. Das ganze Haus besteht durchweg aus Abteilungen von zwei bis drei Zimmern. Fast 40—50 Prozent aller Arbeiterwohnungen bestehen aus zwei Zimmern und werden bewohnt von Familien, die sechs bis zehn Köpfe stark sind und zum Überfluß noch zwei bis drei Kostgänger beherbergen. In einem Schlafrum mit zwei Bettstellen, der selten gelüftet und gereinigt wird, und dessen Bettzeug stinkenden Lumpen ähnelt, wohnen oft bis zehn Personen. Vier Kinder in einem Bett, zwei am Kopf, zwei am Fußende, ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht.“ Wie viele Schlafräume gibt es außerdem, wo man auf Dielen, auf ausgebreiteten Strohsäcken schläft! Das war vor dem Kriege. Ist jemand unter uns, der glaubt, daß der Krieg und die nachfolgenden Not- und Drangjahre die Wohnungsverhältnisse in Rheinland und Westfalen gebessert, die Menschen veredelt haben? Ihm halte ich entgegen, was das Waldenburger „Neue Tageblatt“ am 20. März 1925 über die Wohnungsverhältnisse im Waldenburger Industriegebiet schreibt: „Der vorherrschende Wohnungstyp ist die Einzimmerwohnung, wohlgemerkt, ein einziges Zimmer ohne Küche und Nebengelaß. In diesem einzigen Zimmer spielt sich das ganze Leben ab, von der Zeugung bis zum Absterben. Die Zahl der Einzimmerwohnungen erreichte vor dem Kriege in einzelnen Orten oft über 90 Prozent, in der kulturell noch am höchsten stehenden Stadt Waldenburg betrug sie noch 76—80 Prozent. Solche Wohnungsverhältnisse birgt jede Stadt in ihren Mauern.“

Zu dieser Seite der Wohnungsnot gehört der Mangel an genügenden, vom sittlichen und gesundheitlichen Standpunkte aus einwandfreien Schlafstätten. Die Schlafstelle wird zur Wohnung und die Wohnung zur Schlafstelle. Da schlafen Kinder bei Erwachsenen beiderlei Geschlechts, Mädchen bei Jungen, Verheiratete mit Unverheirateten zusammen. Ohne Zweifel, wenn der Schleier von allen Wohnverhältnissen, Wohnlöchern, Kellerräumen und Mansarden gezogen würde, wenn die ganze Not einmal sonnenklar an die Öffentlichkeit käme, unser Volk würde einsehen, daß die Wohnungsverhältnisse Deutschlands mit Recht eine Kulturschande genannt werden können. Aber ist es nicht ein furchtbares Verhängnis, daß vielen, die Verantwortung tragen für das öffentliche Wohl, diese Dinge in ihrer entsetzlichen Furchtbarkeit unbekanntes Land sind?

Nach solchen Feststellungen muß man sagen, der Seelsorger, der durch

⁹ Nikolaus Jonick, Arbeiterwohnungselend im rheinisch-westfälischen Industriebezirk. Neuer Frankfurter Verlag 1908.

seinen Beruf so tief hineinschaut in sittliche und religiöse Verwahrlosung, der das Reich Gottes predigen und zum sittlichen Leben mahnen soll, kann an der Frage nicht mehr vorübergehen: Wie wohnen unsere Leute und Familien? Wie wohnen die Kinder, die ich in der Schule zu erziehen habe? Wie wohnen die Eheleute, denen ich heilige Ehrfurcht und ernste Pflichten predigen soll? Nichts vermittelt mehr diese tiefinnere Erkenntnis der entsetzlichen Not als die persönliche Kenntnisnahme, das Schauen mit eigenen Augen. Derjenige Seelsorger wird am ersten einen Blick gewinnen für Proletarielerend und Verkommenheit, der in seinen Hausbesuchen hineingeht in die Wohnungen dieser Menschen, die ja auch seiner Hirtenliebe anempfohlen sind. Mögen die Statistiken noch so viel Tatsachenmaterial beibringen, es bleiben tote Zahlen; lebendig und körperlich aber steht die Not erst dann vor uns, wenn wir sie auf unseren seelsorglichen Gängen mit eigenen Augen nackt und bloß sehen. Und der Seelsorger, der mit einem Funken Heilandsliebe hineingeht und schaut, wird oft genug vor den geschauten Verhältnissen mit einer gewissen Verzweiflung stehen, nicht wissend, wie da noch das Reich Gottes gedeihen kann.

II.

Wie konnten sich diese Wohnungsverhältnisse entwickeln?

Die Wohnungsnot ist nicht etwa, wie fälschlicherweise bisweilen angenommen wird, eine Folgeerscheinung der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse. Sie war ebensogut eine Vorkriegserscheinung, wenn sie auch in ihren Auswirkungen durch die wirtschaftlichen und finanziellen Verhältnisse der Nachkriegszeit bedeutend verschärft wurde. Darüber soll weiter unten ein Wort gesagt werden.

Der Hauptgrund für die durchaus unsozialen Verhältnisse im Wohnungswesen liegt darin, daß diese Grundfrage menschlichen Gemeinschaftslebens als soziales Problem gar nicht oder kaum erkannt, sicher von der Öffentlichkeit nicht empfunden wurde. Das Massenelend der Wohnungsnot und der Mietskaserne kam den herrschenden Schichten gar nicht zum Bewußtsein, und die grenzenlose blinde Anbetung und Verherrlichung der Wirtschaft und Produktion, ihrer Erfolge und Weltbedeutung verhinderten es, daß die Öffentlichkeit die furchtbaren Schattenseiten dieses Systems zu sehen bekam. Das Nichterkennen dieser Tatsachen wurde befördert durch das hermetische Sichabschließen nach Kasten und Ständen, das eine völlige Ahnungslosigkeit von den Lebensverhältnissen der breiten Schichten der arbeitenden Bevölkerung herbeiführen mußte. Nimmt man noch hinzu, daß es in den gebildeten und besitzenden Kreisen durchaus verpönt war, die Schattenseiten dieser Zivilisation zu sehen und anzuerkennen, dann kann man begreifen, daß mahnende und warnende Stimmen entweder nicht ernst genommen oder aber bald zum Schweigen gebracht wurden. Das System, unangenehmen Tatsachen gegenüber die Augen zu verschließen, galt auch diesen Dingen gegenüber.

Weil dieses soziale Problem in seiner ganzen Bedeutung durchaus nicht ge-

würdigt wurde, so wurde die Wohnungsfürsorge, besonders aber der Wohnungsbau, von Ausnahmen abgesehen, der privatwirtschaftlichen Initiative überlassen. Das hatte die naturnotwendige Folge, daß auch der Wohnungsbau nach Möglichkeit zu einem gewinnbringenden Geschäft gestaltet wurde: die Mietskaserne ist das Ergebnis dieser Auffassung. Die Mietskaserne ist erwachsen auf der spekulativen Bodenpolitik des 19. Jahrhunderts und ist, wenn man sie von hier aus betrachtet, als ein wirkliches Kulturübel anzusprechen. Sie zeigt einerseits die Unmöglichkeit für die Massen der Bevölkerung, zu einem eigenen Heim zu kommen, anderseits die Ausnutzung dieser Unmöglichkeit durch das Kapital.

Diese Verhältnisse hinwiederum konnten sich nur entwickeln in einer Wirtschaftsordnung, deren oberstes Gesetz nicht der Mensch, sondern die Produktion war. Wenn einmal die Produktion um ihrer selbst willen Hauptgesetz des Wirtschaftslebens ist, dann wird notwendig der Mensch der seelenlosen Maschine gleichgesetzt, seine geistigen und seelischen Bedürfnisse stehen nicht in Frage. Diese Wirtschaftsordnung ist beladen mit einem falschen Bodenrecht, das allzusehr nach privatwirtschaftlichen Vorteilen anstatt nach öffentlichen Notwendigkeiten aufgebaut ist, und beladen mit einer Zinswirtschaft, die es dem Lohnarbeiter und kleinen und mittleren Gehaltsempfänger in der Regel unmöglich macht, ein eigenes Heim zu bauen. Nichts kann treffender und überzeugender die wesentlichen Mängel der bestehenden Wirtschaftsordnung klar machen als die Zustände auf dem Gebiete des Wohnungswesens, die für die unteren Stände den Zwang zum unwürdigen Wohnen in sich schließen. Der wirtschaftliche Glanz der Vorkriegszeit mag nicht bestritten werden, es darf aber nicht vergessen werden, daß hinter dem äußeren Glanz sich entsetzliches Elend, vor allem Wohnungselend verbarg, und daß hinter den prächtigen Fronten der Straßen auch Hinterhäuser lagen, die aller menschlichen Kultur und christlicher Gesinnung Hohn sprachen.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse brachten es mit sich, daß unter allen Ständen der Arbeiter am wenigsten die finanzielle Kraft zu einem Eigenheim aufbrachte. Die Freizügigkeit tat ein übriges, gerade die Industriearbeiterbevölkerung nicht bodenständig werden, in ihr den Heimatgedanken nicht aufkommen zu lassen. Die Mietskaserne wurde mit all ihren gesundheitlichen und sittlichen Schäden zum Typ der Arbeiterwohnung.

Die Wohnungsnot ist eine laute Anklage gegen die moderne Gesellschaft, ihre so hochgepriesene Kultur und Humanität. Dieselbe Zeit, die große Massen der Bevölkerung in Mietskasernen, Kellern, Hinterhäusern, gesundheitsschädlichen und sittenverderbenden Wohnungen leben läßt, läßt prachtvolle Bauten und Paläste erstehen, Prachtbauten, die mit allem Glanz nach innen und außen ausgestattet sind. Das äußere Bild der Großstädte, ihrer besseren Viertel wird glänzender und prachtvoller Jahr um Jahr, und wir messen daran unseren Aufstieg; in derselben Zeit wohnen viele Menschen in Schmutzhöhlen, durch deren Hände Arbeit allein diese äußeren Werte geschaffen werden konnten. Das ist

eine entsetzliche Schuld unserer Kultur, daß sie ganz aufs Äußere und den Genuß eingestellt ist, daß sie den äußeren Glanz den seelischen Werten vorzieht und darum den Menschen vernachlässigt und untergehen läßt. Nichts beleuchtet mehr die geistige Öde und Verarmung dieser Kultur als die Wohnungszustände, die sie herbeiführt und duldet.

Finanzielle Schwierigkeiten können für die Zeit vor dem Kriege nicht in Anschlag gebracht werden — das Geld war da, wurde aber nicht in Volkswohlfahrt umgesetzt, sondern in die Kanäle der gekennzeichneten äußeren Kultur und der Genußsucht geleitet. Die Massen der arbeitenden Bevölkerung ertrugen in dumpfer Resignation ihr Schicksal, aber stärker und immer stärker wurde ihr Drang nach Teilnahme an den allgemeinen Kulturgütern. Die Gesellschaft suchte diesen Drang zu ertöten, zu ersticken; es konnte ihr nicht gelingen. Und als der Sozialismus heraufzog und seinen Siegeszug durch unser Volk antrat, da hatte die Gesellschaft die Quittung für ihre Verstockung und Verblendung gegenüber den berechtigten sozialen Forderungen. In gesunden, heimatlichen Eigenheimen wäre dieser Sozialismus nicht gewachsen.

Die Vorkriegszeit kennt kaum einen praktischen Ansatz zu einer grundstürzenden Änderung dieser Verhältnisse. *Damaschke* blieb trotz aller Sympathie, die man ihm entgegenbrachte, ein Rufer in der Wüste, denn zu einem neuen Bodenrecht konnte die Öffentlichkeit sich nicht verstehen. Ohne ein neues, den sozialen Forderungen gerecht werdendes Bodenrecht aber ist die Lösung der Wohnungsfrage unmöglich. Die neue Reichsverfassung sagt im zweiten Hauptteil, Abschnitt 5, der das Wirtschaftsleben behandelt (Art. 155): „Die Verteilung und Nutzung des Bodens wird von Staats wegen in einer Weise überwacht, die Mißbrauch verhütet und dem Ziele zustrebt, jedem Deutschen eine gesunde Wohnung und allen deutschen Familien, besonders den kinderreichen, eine ihren Bedürfnissen entsprechende Wohn- und Wirtschaftsheimstätte zu sichern. Kriegsteilnehmer sind bei den zu schaffenden Heimstätten besonders zu berücksichtigen. Grundbesitz, dessen Erwerb zur Befriedigung des Wohnungsbedürfnisses, zur Förderung der Siedlung und Urbarmachung oder zur Hebung der Landwirtschaft nötig ist, kann enteignet werden.“ Daß diese in der Reichsverfassung niedergelegten Grundsätze, die der christlichen Auffassung vom Eigentum und besonders der Enzyklika Leos XIII. *Rerum novarum* durchaus entsprechen, in keiner Weise früher Geltung hatten, ist ein Grund für die Wohnungsnot. Daß diese Grundsätze auch heute noch nicht durchgeführt sind und ein Ausführungsgesetz nicht da ist, erschwert die Lösung des Wohnungsproblems immer mehr.

Die Kriegs- und Nachkriegszeit mußte mit ihren schwierigen wirtschaftlichen und finanziellen Verhältnissen eine bedeutende Verschlechterung des Wohnungsmarktes herbeiführen. Der völlige Ausfall an Neubauten im Kriege hat sich als verhängnisvoll erwiesen. Welch katastrophalen Rückgang die Bautätigkeit hatte, mögen folgende Zahlen zeigen. Nach einer Veröffent-

lichung des früheren Kaiserlichen Statistischen Amtes vom Juli 1918¹⁰ betrug der Zugang an neuen Wohnungen in zusammen 37 Städten im Jahre

1912 . . .	61 335	Wohnungen
1914 . . .	32 330	„
1916 . . .	4 685	„
1917 . . .	1 712	„

Dazu kommt, daß aus denselben wirtschaftlichen Gründen notwendige Ausbesserungen an den Häusern unterblieben, so daß der Ausfall an nicht mehr bewohnbaren Häusern heute höher ist als früher. Lag so die öffentliche und private Bautätigkeit ganz danieder, so stellte sich auf der anderen Seite nach dem Kriege ein Mehrbedarf an Wohnungen heraus. Zwar ist die Zahl der deutschen Bevölkerung gesunken, dagegen eine erhebliche Zunahme der Haushaltungen eingetreten. Diese eigenartige Bevölkerungsbewegung rührt einmal daher, daß durch die Todesverluste des Krieges wohl die Zahl der Familienmitglieder abnahm, nur selten aber eine Haushaltung aufgelöst wurde. Dann wurde die Zahl der Haushaltungen vor allem vermehrt durch die Häufung der Eheschließungen. Es fanden im Reich Eheschließungen statt¹¹:

im Jahre	1900 . . .	476 491
„ „	1913 . . .	513 283
„ „	1916 . . .	279 076
„ „	1919 . . .	844 978
„ „	1920 . . .	984 978
„ „	1923 . . .	582 725

Die Vermehrung der Haushaltungen läßt sich ziffernmäßig nicht genau angeben. Nach Berechnungen von *Dr. Drommer* (Karlsruhe) ergibt sich dieses: 1000 neugeschlossenen Ehen stehen regelmäßig etwa 570 Haushaltsauflösungen oder Haushaltszusammenstellungen gegenüber; die Zahl der Haushaltungen wird also durch 1000 Eheschließungen um 430 vermehrt. Da von 1914 bis 1921 im gegenwärtigen Reichsgebiet 3 950 000 Eheschließungen stattfanden, berechnet Drommer unter Berücksichtigung der vermehrten Eheschließungen von Verwitweten und Geschiedenen, daß sich die Zahl der Haushaltungen von 1914 bis 1. Januar 1922 um 1 450 000 vermehrt hat. Jeder Haushalt gebraucht aber grundsätzlich eine Wohnung¹².

Es ist sehr umstritten, ob die Zwangsbewirtschaftung der Wohnungen, die durch Reichsgesetz geregelt wurde, eine Verminderung oder Steigerung der tatsächlichen Wohnungsnot als Raumnot herbeigeführt hat. Darüber kann kein Zweifel sein, daß die Zwangswirtschaft in Verbindung mit dem allgemeinen wirtschaftlichen Niedergang auf den Zustand der Wohnungen verderblich ein-

¹⁰ Sonderbeilage zum Reichsarbeitsblatt 1918, Nr. 6.

¹¹ Christliche Welt, a. a. O.

¹² *Warsch*, Die Wohnungsnot in M. Gladbach. Westdeutsche Landeszeitung 1925, Nr. 34.

gewirkt hat. Jedenfalls ist die Zwangswirtschaft im Wohnungswesen in keiner Weise eine Lösung der Wohnungsnot, sie hat höchstens allen, die sehen wollen, gezeigt, wie dringend notwendig eine durchgreifende Reform ist. Diese Zwangsbewirtschaftung hat auf der anderen Seite soziale und moralische Schäden ohne Zahl zur Folge gehabt. Wieviel Lebensmut und Familienglück, wieviel Gemeinsinn und Friede ist gestört worden in dem aufreizenden Kampf um Behauptung des mühsam erarbeiteten eigenen Besitzes und um die Behütung der eigenen Familie. Wenn man die Schäden dieser Art kennt und dazu weiß, daß die Enteignung der Wohnungen eine durchaus ungerechte einseitige Belastung bedeutete, darf man die Frage nach der moralischen Berechtigung der Wohnungsbeschlagnahme in dieser Form stellen.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Gründe der Wohnungsnot sind in den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen gegeben. Sie wird um so größer, je mehr das Gefühl der Verantwortlichkeit gegenüber diesen unhaltbaren Zuständen verlorengegangen ist.

III.

Die Folgen der Wohnungsnot treten in die Erscheinung im Wohnungselend, das in seiner Größe und Vielseitigkeit statistisch noch weniger zu erfassen ist als die Wohnungsnot. Von den gesundheitlichen, wirtschaftlichen und sozialpolitischen Schädigungen der Wohnungsnot muß hier abgesehen werden. Die wirtschaftlich-soziale Not hat aber auch eine geistig-seelische Not zur Folge, weil eine Verkettung der wirtschaftlichen Not und des sittlichen Elends nicht zu leugnen ist. Ja, man kann der Meinung sein, daß unser karitatives Wirken in seinem durchgreifenden Erfolge ernstlich in Frage gestellt ist, weil es den Kern des Übels gemeiniglich nicht trifft und an der Oberfläche haften bleibt. Das ist keine Anklage gegen dieses sozial-karitative Wirken, sondern eine Anklage gegen Verhältnisse, die beinahe mit zwingender Notwendigkeit den Rückfall in menschenunwürdige Zustände herbeiführen. „Das Haus ist die eigentliche Grundlage der Zivilisation. Aus ihm entspringen alle Einflüsse, die der Gesellschaft die Richtung zum Guten und zum Schlimmen geben. Ein Mann, der ein trautes Heim besitzt, ist stolz auf die Gemeinschaft, in der er lebt. Wenn er aber in einem Hause wohnt, das eine Höhle des Elends und Verbrechens ist, wird er oft das Opfer brutaler Angriffe der sozialen Mißstände.“ Diese Worte sprach Lord Beaconsfiel bei den Parlamentsdebatten über die englische Wohnungsreform im Jahre 1877¹³. Aus ihnen leuchtet die volle Bedeutung der Wohnungsfrage hervor, aber auch die entsetzlichen Folgen, die die Wohnungsnot zeitigen muß.

Die Wohnung ist die notwendige Voraussetzung für die eheliche Gemeinschaft. Die eheliche Gemeinschaft mit all ihren Pflichten und Auswirkungen ist ohne gesunde und sittlich einwandfreie Wohnung grundsätzlich in Frage gestellt. Daraus ergibt sich, welche verhängnisvolle Folgen die Wohnungs-

¹³ Saedler, a. a. O. 5.

not auf die Ehe und das eheliche Leben haben muß. Man denke an die vielen Eheschließungen ohne Wohnung und ohne Aussicht auf baldige Wohnung. Der Mangel an Wohnungen hat nach der Statistik nicht etwa eine Verminderung der Eheschließungen herbeigeführt, im Gegenteil, trotz der Not ist ihre Zahl gestiegen. Es darf mit Sicherheit angenommen werden, daß der Mangel an Ausdehnungsmöglichkeit auf die Geburtenziffer eine sehr ungünstige Wirkung ausgeübt hat.

Das wird vor allem auch bei den jungen Ehen der Fall sein. Wie viele Brautleute bei ihrer Anmeldung zur Trauung keine Wohnung ihr eigen nennen, ist bisher statistisch nicht festgestellt. Aus der seelsorglichen Praxis ist aber hinlänglich bekannt, daß die meisten von ihnen auf eine eigene Behausung verzichten und bei den Eltern Unterkommen finden mußten. Die Seelsorge kennt ferner die Übung des Abschlusses der zivilen Ehe ohne kirchliche Trauung, um auf die Wohnungsliste zu kommen, eine bürokratische Maßregel übrigens, die durchaus als verwerflich zu bezeichnen ist. Daß bei diesen zivilen Eheschließungen die Neigung zu sittlichen Verfehlungen wächst, liegt auf der Hand. Die Unmöglichkeit einer Eheschließung wegen Wohnungsmangels führt eine Vermehrung der sittlichen Vergehungen herbei. Erfahrene Ärzte sind der Auffassung, daß die Geschlechtskrankheiten und Abtreibungen in Deutschland einen ungeheuerlichen Umfang angenommen haben. Die Zahl der unehelichen Geburten stieg in Sachsen seit dem Kriege fortlaufend wie folgt:

1919	12,6 %
1920	14,0 %
1921	15,2 %
1922	16,2 %
1923	17,0 %

Muß der Wille zum Leben, zur Kindererzeugung, wenn sittlich-religiöse Motive im geschlechtlichen Handeln nicht den Ausschlag geben, nicht vollständig unterdrückt werden, wenn schon für das erste Kind kein Platz da ist? Ist dann aber nicht die Ehe schon in ihrem Keime vergiftet und entheiligt?

Die tragische Not der wachsenden und hier vor allem der kinderreichen Familie mag dem Seelsorger am ehesten zum Bewußtsein kommen. Er wird Gefühl haben für die seelische Not, die in dem Mutterwort liegt: „Wir können unsere Betten nicht mehr stellen.“ Die beabsichtigte Beschränkung der Kinderzahl ist das Übel der Ehe, ein Übel, daß bis an die Wurzel der Familie geht und aus dem so viel Eheunglück und Frauenelend herrührt. — Der Geburtenrückgang scheint sich immer mehr zu einem Geburtensturz zu entwickeln. Für Köln z. B. betrug der Geburtenüberschuß im Jahre 1920 : 7586, 1921 : 6742, 1922 : 5535, 1923 : 3788¹⁴.

Es wäre allerdings verkehrt, den Geburtenrückgang allein auf die Wohnungsnot zurückzuführen. In der Beschränkung der Kinderzahl wirkt sich eben die

¹⁴ Angabe von Pfarrer *Täpper* auf der wohnungspolitischen Tagung in Köln Herbst 1925.

ganze trostlose materialistische Lebensauffassung aus, die mit ihrer schrankenlosen Sucht nach Wohlleben und Genuß dem Kinde feindlich gesinnt sein muß. Daß die Wohnungsnot nicht allein die Schuld trägt, geht schon daraus hervor, daß der Geburtenrückgang auch in solchen Schichten der Bevölkerung auftritt, die mit der Wohnungsnot nicht zu kämpfen haben. Aber die Wohnungsnot trägt ein gewaltiges Maß von Mitschuld an dieser freiwilligen Beschränkung der Geburten. Man darf dabei nicht außer acht lassen, daß die Eheleute, die unter der Wohnungsnot leiden, vielfach dieselben sind, denen auch die Mittel zu einer guten Lebenshaltung fehlen.

Wenn die Wohnungsverhältnisse nach christlicher Auffassung so zu gestalten sind, daß Eheleute ohne Furcht vor unerträglicher Verschlechterung ihrer Wohnungsverhältnisse neuen Familienzuwachs erwarten können, dann kann man von den herrschenden Wohnungsverhältnissen sagen, daß sie viele Eheleute nur mit Schrecken und Furcht der Geburt eines neuen Kindes entgegensetzen lassen. Dabei ist nicht nur an die Raumnot, sondern auch an die Wohnungsbeschaffenheit zu denken. Welche Tragik liegt in dem Elternschicksal, Kinder in die Welt zu setzen, die man dann in feuchten, licht- und luftlosen Wohnungen dahinsiechen sieht! Darf man sich unter diesen Umständen noch wundern, wenn die Not von vielen so stark empfunden wird, daß sie als einzigen Ausweg aus unerträglichem Zwang den Tod des keimenden Lebens betrachten, diesen Weg zuerst mit Zögern und Bangen, dann aber mit Frivolität und Abgestumpftheit beschreiten, um das Leben, das sie gezeugt, vor dem brutalen Schicksal, das seiner wartet, zu bewahren? Es wäre ein verhängnisvoller Fehler, wenn der Seelsorger vor dieser Wirklichkeit seine Augen verschließen würde, wenn er an diese Dinge nur herangehen würde mit kalten Gesetzesparagraphen unter dem Arm. „Das Leben einer kinderreichen Mutter aus dem Arbeiterstand, kleinen Beamtenstand, ja bis tief in den Mittelstand ist in den meisten Fällen ein jahrzehntelanges Martyrium¹⁵.“ Die Tatsachen der Wohnungsnot können so hart sein, daß der Wille zum Kind und alle Gewissensbedenken übertönt werden durch das Grauen vor dem sicheren Elend — das ist dann der Weg zur Empfängnisverhütung oder zum Mord an dem Ungeborenen im Mutterleibe. So wird das Wohnungselend zum Massengrab. Im Jahre 1914 kamen auf 1000 Einwohner noch 27 Lebendgeborene, 1921 waren es in Berlin noch 13,77 und 1923 nur noch 9,04¹⁶. Es kann ein furchtbarer Gewissenskonflikt entstehen zwischen der naturgetreuen Haltung in der Ehe und der Wohnungsnot, ein Konflikt übrigens, den der Seelsorger von ganzem Herzen mitempfinden wird. In wie vielen Fällen dieser Konflikt zur neomalthusianistischen Praxis führen mag, entzieht sich menschlicher Beurteilung. Aber die Tatsachen, die wir kennen, sprechen eine deutliche Sprache. Liegt nicht eine entsetzliche Schuld auf unserer Gesell-

¹⁵ *Stoffers*, Wie wohnen kinderreiche Familien? Verein für Familienrecht, Düsseldorf. Vortrag, gehalten am 30. September 1916.

¹⁶ *Treffert*, a. a. O.

schaft, die diese Wohnungsnot mit ihrem Elend erträgt und viele mit Notwendigkeit dem Laster in die Arme treibt?

Wenn die Ehe den Grundstein legt, auf dem die Familie sich aufbaut, so ist die Wohnung ferner die notwendige Voraussetzung für das Gedeihen und die Entfaltung eines christlichen Familienlebens. Das Heim gehört notwendig zum Begriff der Familie. Der Rummangel hemmt das Gedeihen und die Entfaltung eines christlichen Familienlebens. Nur in einer gesunden Wohnung kann Familiensinn und Zusammengehörigkeitsgefühl erwachsen. Das Haus muß allen Gliedern der Familie ein bergendes Heim sein können, nur dann ist es fähig, Grundlage für ein Gemeinschaftsleben zu werden. Und was ist dieses gemütliche Heim für den Arbeiter, der tagsüber getrennt von seiner Familie in schwerer Arbeit an der Maschine steht und abends müde heimkehrt! Die enge, feuchte, unzureichende Wohnung erdrosselt das Familienleben und erwürgt den Familiensinn. Die Familie aber ist Keimzelle für alles religiöse und staatliche Gemeinschaftsleben; die Krankheit der Familie ist die Krankheit des gesellschaftlichen Körpers und der Gemeinschaften. Der Mensch, der ohne Familie und Heim aufwächst, wird heimatlos, wurzellos, gemeinschaftslos. Nicht mit Heim und Familie verwachsen, verwächst er auch nicht mit den größeren Gemeinschaften, die ja alle aus der Familie ihr Leben und ihre Kraft schöpfen. So leistet die Wohnungsnot Vorschub der Entwicklung des typischen Großstadtmenschen, der wesentlich wurzellos und heimatlos ist. *Clostermann* sagt mit Recht: „Die der Familie drohenden Gefahren sind wirtschaftlicher, gesundheitlicher und sittlicher Natur. Unter den wirtschaftlichen steht an erster Stelle die Wohnungsnot. Sie ist von solch zentraler Bedeutung, daß man sie geradezu als die Gefahr für die Familie bezeichnen kann¹⁷.“

Nach diesen Ausführungen ist es klar, daß in den von der Wohnungsnot heimgesuchten Familien die erste Aufgabe der Familie, die Erziehung der Kinder, großen, manchmal unüberwindlichen Schwierigkeiten ausgesetzt sein wird. Es scheint, daß die Enge und Dumpfheit der Wohnungen eine besondere Disposition für die sittliche Gefährdung und den sittlichen Untergang in sich birgt. Nach *Lieber*¹⁸ konnte nachgewiesen werden, daß in einer Provinz 68 Prozent aller Fürsorgezöglinge ein Opfer des Wohnungselendes seien. In einer westdeutschen Strafanstalt wurde festgestellt, daß von den 753 Strafgefangenen nur 13 in ihrer Jugend in Wohnungen lebten, in denen 2 oder mehrere Räume auf eine Person kamen. 154 Gefangene stammten aus Wohnungen, in denen ein Raum auf eine Person entfiel, während alle übrigen ihre Jugend in kleineren Behausungen zubringen mußten¹⁹.

Unter den geschilderten Wohnverhältnissen kann es nicht ausbleiben, daß

¹⁷ *Clostermann*, Zur Rettung der deutschen Familie. Kölnische Volkszeitung Nr. 838 vom 11. November 1925.

¹⁸ *Lieber*, Wohnungselend und Trunksucht, Düsseldorf 1910.

¹⁹ *Clostermann*, a. a. O.

die Jugend verwahrlost und an Leib und Seele zugrunde geht. Auf die Folgen für die Erziehung trifft zu, was gelegentlich einer Tagung des Vereins für öffentliche Gesundheitspflege in Nürnberg nach dem Bericht der Berliner Ortskrankenkasse ausgeführt wurde: „Was hilft es, wenn wir dem Kinde nicht in der Wohnung Luft, Sonne, Raum geben! Wie kann eine Mutter, ein Vater, eine Familie die Pflichten gegen das Kind erfüllen, wenn diese Notwendigkeiten und wenn Wasser und Bett und Nahrung fehlen. Es ist gesorgt, daß das Kind am Tage im Walde ist, nachts verbringt es ein qualvolles Dasein und ist am Beginn des nächsten Tages körperlich ermattet und seelisch angeekelt. Es ist gesorgt, daß die Kinder sechs bis acht Wochen lang in fremder Pflege sich erholen, dann kehren sie heim in die wüste Wohnung, und bald darauf sind sie in ihrem alten Zustande²⁰.“

Ist all unsere Erziehungsarbeit in der Volksschule nicht in Frage gestellt durch die sozialen und sittlichen Verhältnisse, in denen die Kinder leben? Die Familienfremdheit der schulentlassenen Jugend, ihre Sucht zum leichtsinnigen Vergnügen wird man so lange nicht überwinden können, als nicht Heim, Wohnung und Familienleben eine das Straßenleben überwindende Anziehungskraft auf sie ausüben werden. In einem Artikel über die Bekämpfung der gefährlichen Volksseuche der Geschlechtskrankheit sagt Sanitätsrat *Dr. Bergmann*: „Zur radikalen Beseitigung des Übels gibt es freilich nur ein einziges Mittel, das ist die allgemeine und unverbrüchliche Befolgung des sechsten Gebotes. Gerade dieses aber wird durch nichts so sehr entkräftet als durch die Wirtschaftsnot des deutschen Volkes mit ihrer unvermeidlichen Begleiterscheinung, dem Wohnungselend. Besonders wird die noch ungefestigte Seele der Jugendlichen durch die menschenunwürdige Enge der Wohn- und Schlafräume aufs äußerste gefährdet²¹.“ Die überfüllte Wohnung mit ihren notwendigen Folgen ist eben der beste Boden für die Entnervung und Verwahrlosung der Jugendlichen. Mehr als der geschlechtliche Drang wird dem jungen Menschen die soziale und ökonomische Umgebung zum Verhängnis.

Die Wohnungsnot gefährdet vor allem nicht nur die geschlechtliche Sittlichkeit, sie führt geradezu zu einer sittlichen und geschlechtlichen Verwilderung. Es ist nun einmal Tatsache, daß die sittliche und hier besonders die geschlechtliche Haltung durch das Milieu bestimmend beeinflußt wird. Was kann man von der geschlechtlichen Sittlichkeit einer heranwachsenden Jugend erwarten, die unter den vorliegenden Wohnungsverhältnissen aufwächst? Über welches Maß sittlicher Stärke und geschlechtlicher Ehrfurcht werden diese Menschen verfügen? In einer geräumigen, sauberen, anheimelnden Wohnung, die gepflegt ist von der Sonne der Liebe und umfaßt ist von freundlicher, natürlicher Umgebung, kann ein anderes Geschlecht heranwachsen als in den engen und dumpfen Stuben und Wohnlöchern der städtischen Mietskasernen. Auch in guten Wohnungen kann die Sünde wohnen und das Verbrechen gedeihen, aber

²⁰ *Treffert*, a. a. O.

²¹ *Germania* 1924, Nr. 478.

die unzureichende und schlechte Wohnung gibt eine gewisse schwüle Atmosphäre ab, in der der Hang zum Niedrigen leichter aufkommt und Macht über den Menschen gewinnt. So trägt die Wohnungsnot zur Entartung der geschlechtlichen Verhältnisse wesentlich bei. Die einfachsten Rücksichten beginnen fortzufallen; heiligste Dinge werden an das Tageslicht gezerrt, die gegenseitige Ehrfurcht der Geschlechter voreinander unterdrückt, das Schamgefühl abgelöst durch eine beinahe tierisch-natürliche Auffassung vom Geschlechtsleben. Das Milieu der Mietskasernen mit den vielen durcheinandergewürfelten Menschen, den vielen neben- und aufeinandergepferchten Menschen jeden Alters wirkt auf die geschlechtliche Sittlichkeit besonders nachteilig. Die Reizung und Überempfindlichkeit des Geschlechtstriebes, die eine Begleiterscheinung unseres Zeitalters zu sein scheint, könnte geheilt werden in sozial gesunden und sittlich reinen Verhältnissen, nicht aber in der engen und schwülen Wohnung der Mietskasernen und Hinterhäuser. Wie sehr kommt es bei der geschlechtlichen Erziehung auf ehrfurchtsvolle Haltung und Behandlung des menschlichen Körpers an! Das in der engen Wohnung mit ihren engen und unwürdigen Schlafverhältnissen lebende Kind kann nicht vor allem behütet werden. Im Gedränge der Wohnungsenge muß es Erwachsene beiderlei Geschlechts beim Aufstehen und Zubettgehen, beim Waschen, beim An- und Auskleiden beobachten.

Darum spielen in diesen Wohnungen Geschlechtskrankheit und Sittlichkeitsverbrechen eine traurige Rolle²². Es wurde festgestellt, daß Sittlichkeitsverbrechen aller Art in den Häusern der Wohnungsnot häufiger waren. Durch alle statistischen Feststellungen geht immer wieder der eine Gedanke: „Wohnungselend.“ „In einer Rundfrage, die das Deutsche Archiv für Jugendwohlfahrt im Januar 1924 an die Jugendämter versandte, wird darauf hingewiesen, daß in letzter Zeit der Abteilung Jugendgerichtshilfe bei dem Berliner Zentraljugendamt in wachsendem Maße Fälle bekanntgeworden sind, wo Kinder und Jugendliche bei Sexualprozessen als Zeugen zu vernehmen waren. Kinder bis zu vier Jahren herunter wurden polizeilich vernommen²³.“

Die unzureichenden Wohnungen müssen deshalb ein Seuchenherd in sittlicher Beziehung sein, weil die Schlafzustände allem Anstand und sittlichen Gefühl Hohn sprechen. Der Seelsorger, der in Mietskasernen und engen Wohnungen aus und ein geht, wird Schlafzustände genug kennen, die zum Himmel schreien. Reine Sittlichkeit wird nicht aufkommen oder bald vernichtet sein, wo in Einzimmerwohnungen beide Geschlechter in allen Altersstufen zusammen schlafen müssen. Wieviel städtische, sittliche Verkommenheit und frühe Verrohung mag in diesen Schlafverhältnissen begründet sein! „Über welchen sittlichen Fonds“, fragt die sozialdemokratische Rheinische Zeitung bereits vor dem Kriege mit Recht, „kann ein Kind verfügen, das bei einem derartigen Zusammenwohnen der Geschlechter und den damit verbundenen Schamlosigkeiten und

²² Noack, Kulturschande. Die Wohnungsnot als Sexualproblem, Berlin 1925.

²³ Das. 20.

Roheiten groß geworden ist²⁴?" Man kann antworten: Es wird in den meisten Fällen keinen sittlichen Halt haben, vielmehr in eine geschlechtliche Haltung hineingezwungen, die nur den Weg des Lasters gehen kann.

Dieses sittliche Wohnungselend wird verschärft durch die Erfahrung, daß der Alkoholismus gerade in den Häusern der Wohnungsnot herrscht und dazu beiträgt, daß das Geschlechtsleben verroht und vertiert. „In der Enge und Überfüllung der proletarischen Wohnung wird der Säufer zur Hyäne, die durch sittenverderbende, schamgefühlötende Verhältnisse in ihrer Widerstandskraft erlahmte Opfer der Mietskaserne ruchlos überfällt²⁵.“ *Lieber* hat nachgewiesen, daß zwischen Wohnungsnot und Trunksucht ein innerer Zusammenhang besteht²⁶.

In den Zuständen der Wohnungsnot mit den angeführten Elendsfolgen werden Verbitterung und Versumpfung, Radikalisierung und Bolschewismus jeder Art systematisch großgezogen. In diesen Häusern wird der Haß gegen die menschliche Gesellschaft üppig wachsen, in ihnen gedeihen die Menschen, die den Kampf gegen alle Ordnung zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben; aus ihnen kommen die Menschen, die sich als aus dieser menschlichen Gesellschaft ausgestoßen betrachten und darum kein Verhältnis zu den Gemeinschaften des Volkes in Staat und Kirche finden können. Hier hat die gesellschaftliche Kultur sich selbst die Menschen herangezüchtet, die in beispiellosem Haß dieser Gesellschaftsordnung den Untergang bereiten wollen. Es ist an ihnen entsetzlich viel gesündigt worden!

Es braucht kaum noch erwähnt zu werden, wie furchtbar das religiöse Leben in seinen Grundlagen durch diese Zustände erschüttert sein muß. Diese Atmosphäre läßt eine religiöse Gedankenwelt entweder gar nicht aufkommen, oder sie wird sie verkümmern und untergehen lassen. Die Bedeutung des „Milieus“ für die religiöse Haltung wird hier zum Greifen deutlich. Was hier an religiösen Werten vernichtet ist, kann keine Statistik und Berechnung ermessen; noch weniger kann man errechnen, wieviel Edles und Gutes erst einmal gar nicht zum Keimen und Entfalten kommen kann. Denn man muß doch der Meinung sein, daß auch die Seele des ärmsten Proletariers eine anima naturaliter christiana und darum für das Gute und Edle, das Göttliche und Christliche empfänglich ist. Der Seelsorger wird immer mehr zu der Überzeugung kommen, daß diese Elendzustände das Religiöse vernichten.

In den aufgeführten Tatsachen der Wohnungsnot und ihrer Begründung, in dem daraus folgenden Wohnungselend liegt eine furchtbare Anklage gegen die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung. Die Seelsorge wird dieselbe Anklage treffen, wenn sie nicht zur Behebung der Wohnungsnot das tut, was in ihrer Kraft liegt.

²⁴ Saedler, a. a. O. 7.

²⁵ Noack, Kulturschande, 21.

²⁶ Lieber, a. a. O.

IV.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Wohnungsfrage auch vom wirtschaftlichen, gesundheitlichen und sozialen Standpunkte aus in ihren Schäden und Anforderungen erkannt und gewürdigt werden muß. Unsere Darstellung sieht von diesen Seiten der Frage ab und beschränkt sich auf die seelsorgliche Seite der Wohnungsnot und des Wohnungselendes, damit das Wohnungsproblem deutlich als seelsorgliches Problem in die Erscheinung tritt.

Als erste Folgerung ergibt sich, daß, weil eben die Wohnungsnot ein seelsorgliches Problem ist, es für die Seelsorge und die Kirche eine unabweisbare Pflicht ist, dem Problem nachzugehen, es in seiner Art und in seinen Folgen zu erkennen und es, soweit es in ihrer Macht steht, einer Lösung entgegenzuführen. Eine Seelsorge, die die Menschen, so wie sie sind und leben, erfassen und heiligen will, darf sich keinen Täuschungen hingeben, muß vielmehr die Wirklichkeit in aller Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit schauen. Eine Seelsorge, die sich mit den natürlichen Voraussetzungen und Grundlagen ihres Wirkens nicht auseinanderzusetzen wollte, würde sich verhängnisvollen Illusionen hingeben und ihre Arbeit in Frage stellen. Man kann der Auffassung sein, daß wir nicht immer und überall das Volk in seinen Nöten und Gefahren, seinem materiellen und seelischen Druck verstehen, weil wir selbst doch im allgemeinen zu der Klasse der Menschen gehören, die des Lebens Notdurft nicht in dem Maße erlebt haben wie die Mehrzahl der Proletarier. Es geht uns das persönliche Erleben solcher Notstände ab. Um so mehr muß der Priester, der doch „allen alles werden soll, um sie für Christus zu gewinnen“, sich in die Not anderer Menschen hinein-denken, damit er nicht in die Gefahr kommt, mit pharisäischer Gerechtigkeit blind abzuurteilen. Das gilt von allem sozialen Elend, sicher aber von der Wohnungsnot, weil sie so tragische und tiefgreifende Folgen für das religiös-sittliche Leben hat. Darum wird eine zeitgemäße Seelsorge an diesen Erscheinungen nicht vorübergehen, sondern die schwere Gewissensfrage fühlen, die in dieser Not liegt.

Die Wohnungsnot muß als eine Gewissensfrage erkannt, klargestellt und angefaßt werden. Würde die Seelsorge die Wirklichkeit des Wohnungselendes nicht schauen, dann wird sie einmal zu der Erkenntnis kommen, daß viele sogenannte Seelsorgsarbeit geradezu gegenstandslos und zum Scheitern verurteilt ist. Man denke an die beinahe erfolglose Arbeit an den Jugendlichen in der Schule, wenn dieselben Jugendlichen dem Wohnungselend preisgegeben sind; an so viele Arbeit in Jugendvereinen, die eine sittliche Haltung anziehen will, die doch dem Leben, wie es ist, nicht standhalten wird; an die Belehrungen und Predigten über Ernst und Heiligkeit der Ehe, die sich in der Folge schwächer erweisen werden als die Wucht der Tatsachen. Man denke an den Kampf, den wir zu führen haben im Beichtstuhl und der Kanzel gegen den weißen Tod und den Mord an den Ungeborenen, an die Verwilderung der Ehesitten und die

Herabwürdigung des Heiligtums der Ehe. Muß man nicht fürchten, daß diese mühevollen Arbeit umsonst getan ist, weil die Verhältnisse stärker sind als Gewissen und Ermahnungen? Suchen wir uns nicht mit Illusionen zu trösten, indem wir nachweisen wollen, daß die Entheiligung des ehelichen Lebens bei uns Katholiken noch nicht so weit fortgeschritten ist wie bei den Andersgläubigen. Sehen wir vor allem das Wesentliche, den rasenden Fortschritt dieser Entheiligung.

Die Seelsorge muß sehend sein, sie muß auch verstehend sein, die Zusammenhänge verstehen, die zwischen sozialen Notständen und religiösem Niedergang bestehen, die Verkettung verstehen, die Wohnungsnot und sittlich-religiöse Not miteinander verbindet. Sie darf auch eine Gewissenserforschung anstellen, ob nicht in der Vergangenheit Versäumnisse ihrerseits vorliegen, ob sie nicht zu sehr einseitig die christliche Moral für die persönliche Lebenshaltung gepredigt und zu sehr vergessen hat, dem öffentlichen Leben und dem Gemeinschaftsleben gegenüber auf eine christliche Gestaltung energisch zu drängen. Der sozial gedrückte Mensch empfindet es als Unrecht, wenn nicht mit derselben Energie und Ausdauer wie persönliche auch soziale Pflichten gepredigt werden. Die furchtbaren Folgen der Wohnungsnot zeigen mit aller Deutlichkeit, daß die Wohnungsfrage auch vom Standpunkte der Seelsorge die allerwichtigste Frage ist, der kein religiöser Mensch, am allerwenigsten der Seelsorger ausweichen kann. Der Seelsorger muß diese unerträgliche Not erleben als Christ, der für die christliche Gestaltung der sozialen Verhältnisse mitverantwortlich ist, als Gemeinschaftsmensch, der auch dem ärmsten und besitzlosen Menschen die Teilnahme an den Kulturgütern erkämpfen muß, als verantwortlicher Seelsorger, der weiß, daß ein übernatürliches religiöses Leben natürliche Voraussetzungen hat. Auch das gehört zum heiligen Diesseitsmenschen, daß er eine Verantwortung für die Dinge dieser Welt kennt. Wer an der sittlichen und religiösen Erneuerung mitarbeitet, darf an der Besserung der wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen nicht vorübergehen. Die Seelsorge hat den Beruf zu heiligen und zu erneuern, aus diesem Beruf heraus wird sie die richtige Einstellung wie zu allen sozialen Fragen so auch zur Frage der Wohnungsnot gewinnen.

Diese an christlichen Gedanken orientierte Einstellung wird die Seelsorge sodann anderen Menschen vermitteln wollen und müssen. Die Seelsorge hat die Aufgabe, das persönliche und öffentliche Gewissen aufzurütteln. Gerade in unseren katholischen Kreisen herrscht eine entsetzliche soziale Passivität. Die Seelsorge darf sich an dieser Passivität nicht beteiligen, sie muß an die Öffentlichkeit gehen. Gewiß mag das, was die Kirche zur sozialen Frage, zur Wohnungsnot zu sagen hat, nicht angenehm klingen, die Kirche aber hat nicht den Beruf zu beruhigen und zu schweigen, im Gegenteil, sie muß eine Unruhe und ein Bedrücktsein durch die Tatsachen in dem verantwortlichen Menschen hervorbringen. Kommt es dem Seelsorger nicht leider allzuoft zum niederdrückenden

Bewußtsein, daß die Kirche unendlich viel an Kredit verloren hat, weil ihre Diener schweigen, wo sie reden sollten? Weil der religiöse Mensch eine Einstellung zu diesen Dingen haben und innerlich Stellung zu ihnen nehmen muß, ist die zunehmende Passivität sündhaft zu nennen angesichts der geschilderten Wohnungszustände. Es scheint gegenüber der Wohnungsnot fast ein öffentliches Gewissen nicht zu geben, es wäre sonst undenkbar, daß die Öffentlichkeit an den bedauerlichen Feststellungen über das Ausmaß der Wohnungsnot ohne viel Bedenken vorübergeht. Die Seelsorge hat die Aufgabe, ein öffentliches Gewissen schaffen zu helfen. Es kann nicht geleugnet werden, daß es eine wesentliche Frage für Kultur sowie für Sitte und Religiosität ist, ob wir Platz schaffen können für die Menschen, Familien und Kinder. Darum muß der Sinn für die Wohnungsnot der unteren und mittleren Klassen zum Gemeingut des Volkes werden.

In der evangelischen Kirche bricht sich dieselbe Erkenntnis Bahn. „Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat gelegentlich seiner Junitagung in Eisenach sich in eingehenden Beratungen mit der Wohnungsnot beschäftigt und im Anschluß daran eine Kundgebung erlassen, welche die allerweiteste Verbreitung und die allergrößte Beachtung verdient, um so mehr, als damit öffentlich ausgesprochen wird, daß endlich auch die Kirche, d. h. die sämtlichen im Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen Deutschlands, mit eintritt in den Kampf gegen die Wohnungsnot. Es muß mit Genugtuung erfüllen, daß der Aufruf des Kirchenausschusses in richtiger Erkenntnis und Würdigung dieser Frage die Beseitigung dieser schlimmsten sozialen Not, unter der wir gegenwärtig leiden, als unsere wichtigste soziale Aufgabe und die unumgängliche Voraussetzung für den Wiederaufbau unseres Volkslebens bezeichnet und sich auch seinerseits verpflichtet fühlt, das öffentliche Gewissen, das unter dem Druck der Zeit einzuschlafen droht, wachzurufen²⁷.“

Aus demselben Gedanken heraus müssen die bevölkerungspolitischen Forderungen energischer von den Seelsorgern und der Kirche unterstützt werden, als es bisher geschehen ist. Es darf nicht so scheinen, als ob diese Dinge nur peripherisch mit Religiosität und Sittlichkeit in Berührung kämen. Die wohnungspolitischen berechtigten Forderungen erfordern und erwarten unsere tatkräftige Unterstützung in aller Öffentlichkeit.

Bei der Frage, ob die herrschende Wohnungsnot durch den Bau von Mietskasernen oder durch Siedlungsbau zu bekämpfen sei, würde die Seelsorge unbedingt für den Siedlungsbau eintreten müssen, da die Mietskaserne das Raumproblem zwar zu lösen vermag, nicht aber das ebenso wichtige Problem der Gestaltung der Wohnung. Es scheint, daß die städtische Wohnungspolitik mehr und mehr den Weg der Siedlung beschreiten wird, um die Großstadt der Mietskasernen aufzulösen. Das liegt ganz in der Richtung der Forderungen, die die Seelsorge zu stellen hat. Seelsorger und kirchliche Verwaltung werden

²⁷ Christliche Welt, a. a. O.

gut daran tun, mit dieser beginnenden und zu begrüßenden Entwicklung gleichen Schritt zu halten, damit nicht die Menschenmassen, die außerhalb der Mauern der Großstadt angesiedelt werden, der seelsorglichen Betreuung entwachsen. Die Versorgung durch die Seelsorge, der Bau des Gotteshauses muß gleichzeitig mit der Ansiedlung erfolgen, damit nicht die weite Entfernung vom Mittelpunkt des religiösen Lebens auch eine Entfernung vom kirchlichen und religiösen Leben bedeutet. In der Siedlung sind die besten Vorbedingungen für das frische religiöse Leben einer neuen Pfarrgemeinde gegeben.

Die Wohnungspolitik würde nach Lage der Dinge einzubauen sein in das Gefüge der ganzen sozialen Gesetzgebung. Diese aber ist in ihrem Entstehen und Fortschreiten gebunden an die gesetzgeberischen und gesetzausführenden Körperschaften in Reich, Städten und Gemeinden. Kirche und Seelsorger werden aus sich heraus und mit eigenen Kräften das Problem nicht lösen können; nur der Staat, als Ausdruck der Volksgemeinschaft gedacht, kann Durchgreifendes vollbringen. Nur müssen der Staat und mit ihm seine verantwortlichen Führer sich diesem Notstande gegenüber verantwortlich fühlen, das verlangt die Idee des sozialen Staates. Und da die staatliche Gewalt im Parlament ruht, ergibt sich für die Abgeordneten in allen Volksvertretungen die nicht ernst genug zu nehmende Verpflichtung, ihre Aufgabe als Dienst am Volke und hier besonders als Dienst an dem in unwürdigen Elendzuständen lebenden Volk zu betrachten und Hand anzulegen an das Volksübel der Wohnungsnot. Die Kirche und die Personen, die sie gegenüber der Öffentlichkeit zu vertreten haben, darunter sind auch die Seelsorger in ihren Gemeinden zu verstehen, müssen den Mut aufbringen, mit aller Deutlichkeit diese Gewissenspflichten einzuschärfen, mag's gelegen oder ungelegen sein. Sie müssen dringen und drängen, mahnen und warnen, wenn sie auch des bangen Zweifels sich nicht erwehren können, ob — auch in unseren eigenen Reihen — noch so viel Christlichkeit aufgebracht werden kann, wie zur Erkenntnis und Behebung dieser Notlage notwendig ist.

Es darf nicht genügen, daß die Weimarer Verfassung den Schutz der Familie in ihre Artikel aufgenommen hat; dieser verfassungsmäßige Schutz der Familie wird illusorisch, wenn der Staat Verhältnisse fortbestehen läßt, die das Wachsen und Gedeihen der Familie vernichten. Kirche und Seelsorger werden den Männern und Frauen dankbar sein, die in heißem Kampfe die konfessionelle Erziehung und Schule sichergestellt, die für die Unauflöslichkeit und Heiligkeit der Ehe, für den Schutz des keimenden Lebens alle Mühe aufgewandt haben. Aber all diese schwere Arbeit würde in ihrem Erfolge zweifelhaft, wenn Wohnungsverhältnisse bestehen, die alle höhere Kultur und Sittlichkeit vernichten. Kultur kann nicht wachsen und blühen, wenn nicht die einfachsten sittlichen Lebensgrundlagen für das Volk geschaffen sind.

Gesetzgebung und Verwaltung beschäftigen sich heute mit Familien- und Jugendpflege, mit staatsbürgerlicher Erziehung und Erziehung zum sozialen Frieden. Welchen Sinn aber hat alle staatliche und kommunale Fürsorge, wenn

die herrschende Wohnungsnot alles vereitelt und unwirksam macht? *Damaschke* sagt: „Was für ein Meer von Elend flutet unter diesen trocknen Zahlen (d. h. der Wohnungsnot)! Es gibt tüchtige Menschen, die glauben, ihre Schuldigkeit zu tun, wenn sie ihr Geld und ihre Kraft in Vereinen zur Hebung der Sittlichkeit oder der Mäßigkeit oder der Kunst im Volke verwenden. Solange Hunderttausenden von Volksgenossen die einfachsten Vorbedingungen eines gesunden und sittlichen Familienlebens fehlen, wird jede solcher Bestrebungen zu einer Unwahrheit, wenn sie sich an diesen harten sozialen Erkenntnissen feige vorbeidrückt²⁸.“ Darum ist es vom Standpunkte katholischer Moral und Sozialpolitik zu verwerfen, wenn bei der herrschenden Wohnungsnot gewaltige Summen des Volksvermögens für nicht notwendige Einrichtungen verausgabt werden. Der Seelsorger wird da dem preußischen Wohlfahrtsminister *Hirtsiefer* recht geben, wenn er sagt: „... Wie kann aber von einer wirklichen Kulturpflege die Rede sein, wenn das elementarste Bedürfnis alles Lebens, das Wohnungsbedürfnis, nicht ausreichend befriedigt ist?“ Wir Seelsorger müssen dieselbe Auffassung entschieden vertreten.

Die katholische Caritas darf an einem Problem, wie es die Wohnungsnot ist, nicht vorübergehen; die Seelsorge wird alle karitativen Mittel ausschöpfen müssen, um auch diese Not zu lindern. Wenn die Seelsorge aber wirklichkeitswahr bleiben will, dann wird sie sich gestehen müssen, daß rein karitative Hilfe gegenüber diesen Zuständen versagen muß. Da dieses Elend tiefstens aus der ganzen wirtschaftlichen Struktur und aus veräußerlichter Kulturauffassung herausgewachsen ist, wird man eine grundlegende Änderung der Verhältnisse auch nur aus einer Erneuerung und Umstellung erwarten können. Damit soll die karitative Hilfe nicht ausgeschaltet oder verworfen werden — es ist der christlichen Liebe eigen, daß sie an alle Aufgaben mit Wagemut und Entschlossenheit herangeht —, es soll nur die Tatsache festgestellt werden, daß hier ein Notstand vorliegt, der mit karitativen Mitteln allein nicht behoben werden kann. Gerade für die Seelsorge gilt es, das Problem anders als nur karitativ aufzufassen. Ist erkannt, daß durch wirtschaftliche und soziale Notstände der natürliche Unterbau und die natürlichen Voraussetzungen für das christliche Leben gestört sind, dann muß die Seelsorge ein ureigenstes Interesse daran haben, daß diese sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen wiederhergestellt werden. Unsere seelsorgliche Tätigkeit darf sich nicht damit begnügen, die unsittlichen Erscheinungen zu bekämpfen, sie muß den Gründen dieser Erscheinungen nachgehen, und aus dieser Erkenntnis muß sie die Folgerungen für das wirtschaftliche und soziale Leben ziehen.

Es wird darum auch Zeit, daß die katholische Moraltheologie sich mit den das Volkwohl unmittelbar berührenden Fragen des Bodenwesens energischer als bisher befaßt. Nach christlicher Auffassung muß der Staat als die Ver-

²⁸ Saedler, a. a. O. 5.

körperung der Volksgemeinschaft das Recht haben, die Bodenfrage im Sinne sozialer Gerechtigkeit zu lösen. Müßten nicht die Seelsorge und die für sie verantwortlichen Menschen ein anderes, dem Volkswohl dienendes Bodenrecht erschennen und erstreben? Kardinal *von Bettinger* sah richtig, als er vor mehr als einem Jahrzehnt schon die Worte sprach: „Ich will, daß die Kirche, die ich verrete, in dieser Frage nicht mitgeht oder gar nachhinkt, sondern sie soll vorangehen; denn es wird die Stunde kommen, und zwar bald, wo das Volk seine wahren Freunde erkennen wird in der Stellung zu dieser Frage.“ Diese Stunde ist da. Wird sie nicht begriffen, und bleiben Wohnungsfrage und Bodenfrage ungelöste Fragen, dann wird auch die Seelsorge den Schaden tragen, zumal wenn andere Richtungen in der Erkämpfung eines neuen Bodenrechtes uns über sind. Die Frage der Auflösung der Mietskasernengroßstadt ist eine Frage der Siedlung und Kolonisation. Von ihrer Lösung oder Nichtlösung wird mehr abhängen, als man heute oberflächlich ahnt, vielleicht hängt es davon nicht zum geringsten Teile ab, ob die katholische Kirche Deutschlands eine Volkskirche bleibt oder sich ihr Aktionsradius mehr und mehr auf eine gewisse Schicht der Bevölkerung beschränkt.

Die Wohnungsfrage will praktisch angegriffen sein. Es steht fest, daß Kirche und Seelsorge aus sich allein das Problem nicht meistern können. Die Kirche ist weder Herrin der Wirtschaft, noch kann sie durch irdische Machtmittel einen Zwang ausüben. Die kirchliche Seelsorge kann aber auch an der Tatsache nicht vorübergehen, daß nur die beherzte Tat Geltung hat. Wenn die Wohnungsfürsorge ein so bedeutendes Stück der Seelsorge ist, dann muß die kirchliche Seelsorge, soweit es ihr möglich ist, auch aktiv eingreifen. In der seelsorglichen Bekämpfung der sozialistischen Weltanschauung genügt es nicht, immer wieder zu bekennen, daß diese Weltanschauung falsch und im Christentum alles geborgen sei, die Menschen wollen Taten sehen; und sie müssen und werden an der Kirche verzweifeln, die sich in ihrer sozialen Betätigung vom Sozialismus überflügeln läßt. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich der Gedanke erwägen, ob die kirchlichen Gemeinden ihren zum Bau geeigneten Grund und Boden für Wohnungsbau, besonders an Baugenossenschaften karitativen Charakters, hergeben könnten. Da mag für Kirche und Seelsorger das Heilandswort gelten: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es gewinnen.“

„Das Verhältnis von Seelsorge und sozialer Frage ist für die heutige Pastoration von geradezu grundlegender Bedeutung²⁹.“ Wenn das für den ganzen Umfang der sozialen Frage zutrifft, dann ohne Zweifel in besonderem Maße für das Verhältnis von Wohnungsnot und Seelsorge. Dem Seelsorger rufen daher alle Bestrebungen, die auf Behebung der Wohnungsnot abzielen, aufs eindringlichste zu: *Tua res agitur!*

²⁹ Schulte, Unser soziales Apostolat. Theologie und Glaube, 1925, Nr. 6.



Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen¹.

Von DDr. Karl Eschweiler, Privatdozent in Bonn.

Vorbemerkung.

Im März 1926 veröffentlichte ich eine größere Abhandlung unter dem Titel: „Die zwei Wege der neueren Theologie (Georg Hermes — Matth. J. Scheeben). Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis.“ (Benno Filser, Verlag, Augsburg.) Das Buch ist bisher von einigen Theologen sehr gelobt, von anderen dagegen sehr heftig angegriffen worden; es scheint also Anlaß zu einer Kontroverse zu werden. Bevor ich selber darauf eingehe, will ich dem Wunsche der Schriftleitung entsprechen und den Lesern eine ungefähre Vorstellung von dem Inhalt des genannten Buches vermitteln.

Der Gesichtspunkt, der mich bei der Untersuchung leitete, ist in der Frage ausgedrückt: Was ist Theologie? und das Ziel des Buches liegt darin, die Eigenart und den theoretisch unersetzlichen Wert der Theologie als Wissenschaft herauszustellen. Wer die vielgestaltige Facharbeit betrachtet, in die sich die neuere Theologie zerteilt hat, wird auf Schwierigkeiten stoßen, wenn er den einheitlichen und eigentlich theologischen Sinn dieser Vielfältigkeit zu erfassen sucht. Die sogenannte Dogmatik scheint die „eigentliche Theologie“ zu sein; aber daneben belegen rein historische, philologische, philosophische, psychologische usw. Forschungen heute den weitaus größeren Teil des theologischen Arbeitsfeldes. Was haben die verschiedenartigen Methoden in der einen Theologie zu tun? Ist der Name Theologie etwa nur ein antiquarisches Sammelzeichen für wissenschaftliche Bestrebungen, die ebenso gut vielleicht in dem weiten Rahmen unserer philosophischen Fakultäten befriedigt werden könnten? Oder gibt es etwas, was all den Verfälschungen der theologischen Arbeit gemeinsam ist, und was sie von allen rein weltwissenschaftlichen Erkenntnisweisen wesentlich unterscheidet? Die Beantwortung dieser Fragen ist dadurch erschwert, daß die von Theologen betriebene Historie, Philologie, Psychologie usw., falls sie Wissenschaft sein will, zunächst scheinbar selbst nichts anderes sein will als „reine“ kritische Historie, Philologie usw. Doch bei näherem Zusehen ergibt sich, daß dem nicht so sein kann. Es gibt vielmehr eine Gegenstandswelt, die nur von der Theologie sachgemäß, d. i. wissenschaftlich angegangen werden kann; gerade ihre Eigenart und spezifische Einheit begründet die Vielheit der theologischen Facharbeit. Dieser spezifische Gegenstand der theologischen Erkenntnis fordert nun aber auch eine spezifisch theologische Methode, so verschieden der Stoff sein mag, der in den einzelnen Disziplinen behandelt wird. Die echte wissenschaftliche Theologie verfährt auch historisch, philologisch, philosophisch usw.; sie kann aber niemals bloße Historie, Philologie, Philosophie usw. sein, sofern sie gegenstandsgerechte, d. i. wissenschaftliche Theologie ist. — Das ist der Gesichtspunkt und das Ziel der Untersuchung in den „Zwei Wegen der neueren Theologie“. Es ist klar, daß das Problem der theologischen Erkenntnis in engstem Zusammenhang mit der Frage nach dem übernatürlichen Wesen des göttlichen Glaubens steht und damit entscheidend von der Auffassung des Grundproblems „Natur und Gnade“ abhängig ist. Das Besondere meiner Untersuchung liegt auch

¹ Anmerkung der Schriftleitung: Wir haben es als eine selbstverständliche Pflicht erachtet, den nachfolgenden Darlegungen unseres Fakultätskollegen Aufnahme zu gewähren. Dagegen lehnen wir es ab, uns auf eine weitere Polemik in der zur Erörterung stehenden Frage einzulassen.

darin, daß sie den inneren Zusammenhang zwischen theologischer Erkenntnislehre, Glaubens-
theorie und Gnadenlehre in den Vordergrund rückt.

Der Gedankengang der „Zwei Wege der neueren Theologie“ verläuft nun in der Haupt-
richtung so: Da die Theologie in ihrer gegenwärtigen Lage ein Nebeneinander von vernünftigt-
kritischer und sogenannter dogmatischer Methode zeigt, drängte sich zunächst die Frage auf,
wie diese Lage geschichtlich geworden und zu verstehen ist. Das ist die Aufgabe des ersten
Kapitels: „Der Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie“. An dem kurz vor der „ana-
lysis scientiae“ Descartes' auftretenden Traktat der „analysis fidei“ wird gezeigt, wie sich die
durch *Molina* geprägte Lehre vom concursus simultaneous zwischen Gott und geschöpflich
freier Vernunfttätigkeit in der Glaubenstheorie auswirkt. Menschliches Erkennen und gött-
liches Glauben werden in eigenartiger Weise koordiniert: *Suarez* setzt sie dialektisch im Verhält-
nis des ganz Anderen gegenüber, *de Lugo* koppelt beide als zwei Teilursachen aneinander. Durch
die molinistische Koordination wird erreicht, daß die religiöse Wirklichkeit zu der bewußten
Lebendigkeit jener Spannung zwischen geschöpflicher Freiheit und göttlichem Willen, zwischen
Vernunftseinsicht und Glaubensgeheimnis geformt wird, aus der die großartige Welt des katho-
lischen Barock entstanden ist. Die Sprengung dieser Spannungseinheit in dem Deismus und
Naturalismus der sogenannten Aufklärung bildet den schärfsten, nämlich den kontradikto-
rischen Gegensatz zu dem spezifisch neuzeitlichen Katholizismus. — Die aus den Prinzipien
des Molinismus kommende Glaubenstheorie ist die systematisch wie historisch wichtigste Vor-
bedingung für die „doppelte Form“, für das Nebeneinander von rein vernünftig kritischer
und dogmatisch gläubiger Theologie. Im zweiten Kapitel — „*Georg Hermes*, Die Theologie
der kritischen Vernunft“ — wird der erste von den „Zwei Wegen der neueren Theologie“ in
seiner konsequentesten und — wenn man so sagen will — klassischen Ausführung dargestellt.
Die kritische Theologie des *Georg Hermes* erweist sich, wenn ihr umständlich verwickelter
Gedankengang auseinandergelegt ist, nicht mehr als das Schreckgespenst theologischen
Rationalismus, für das sie in der internationalen Theologie ausgegeben wird. Hermes ist
nichts weniger als Rationalist oder gar Naturalist. Er isoliert das Vernunftwesen bloß metho-
disch vom Glauben; freilich macht er mit dieser Isolierung methodisch theoretischen Ernst
und schränkt die theologische Erkenntnis radikal auf das vernünftige *judicium credibilitatis*
ein. — Das methodisch vom Glauben isolierte „reine Vernunftwesen“ gerät, sofern die Methode
ernsthaft und nicht bloß zum Scheine isoliert, unweigerlich in die Botmäßigkeit der Zeit-
philosophie, die jeweils für absolut gehalten wird. Das zeigt die Geschichte der Theologie von
1750 bis 1850 sehr eindringlich. Der Fideismus erweist sich als die bloße Kehrseite jener zur
Religionsphilosophie entarteten Theologie. Die große Reaktion dagegen ist erst die sogenannte
Neuscholastik des 19. Jahrhunderts. Der andere von den „Zwei Wegen der neueren Theologie“
ist dadurch gekennzeichnet, daß er das theologische Denken umgekehrt möglichst rein in dem
gläubigen Verständnis der Offenbarungsideen und der kirchlichen Tradition aufgehen läßt. Er
wird dargestellt in dem großen Beispiel: „*Matthias Jos. Scheeben* — Die Theologie aus dem
Glauben“ (drittes Kapitel). Sowohl die Glaubenstheorie wie die allgemeine Gnadenlehre
Scheebens zeigen, daß dieser vielleicht größte Theologe, der im 19. Jahrhundert der Kirche ge-
schenkt wurde, den Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie, bzw. den Molinismus über-
wunden hat und zu den Prinzipien des echten Thomismus durchgedrungen ist. In der theo-
logischen Erkenntnislehre jedoch bleibt Scheeben in dem Nebeneinander von reiner Vernunft-
und reiner Glaubensmethode stecken. Er weiß zwar selber mit der vom Glauben isolierten *ratio*
theologica nichts anzufangen; aber im Widerspruch mit seiner eigenen Glaubens- und Gnaden-
lehre und im Einklang mit den molinistischen Prinzipien läßt er das Nebeneinander einer
„doppelten Form der Theologie“ bestehen. — So hat die historische Untersuchung zu der Er-
kenntnis geführt, daß keiner von den „Zwei Wegen der neueren Theologie“ für sich und rein
durchführbar ist, ohne zu einer Sackgasse zu werden. Im vierten und umfangreichsten Kapitel
wird versucht, den „Einen Weg der Theologie“ systematisch zu bestimmen und zu klären.

Die Erörterung geht nicht von irgendeiner Idee, sondern von der konkreten Wirklichkeit der theologischen Gegenstandswelt aus. Äußerlich mag der „Eine Weg“ zunächst wie eine Verbindung der „Zwei Wege“ vorkommen. Wie jedoch das Nebeneinander der „doppelten Form“ theologischer Methoden in den Prinzipien der molinistischen Glaubens- und Gnadenlehre gründet, so geht der „Eine Weg“ von thomistischen Prinzipien aus. Nach der Lehre des Aquinaten sind Natur und Gnade wesentlich verschiedene und zu unterscheidende Ordnungen; aber dadurch, daß sich die *natura humana* besonders in dem Lehrstück vom *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* ihrem positiven Sein und immanenten Wesen nach als *potentia oboedientialis* zur Gnade erweist, dadurch ist jedes Nebeneinander von *ratio et fides*, ein gespanntes sowohl wie ein harmonisches, ausgeschlossen; der nach Gegenstand und Beweggrund wesentlich übernatürliche Glaube an die göttliche Offenbarung ist das schlechthin Höhere, dem die vernünftige Erkenntnis nur untergeordnet und, soweit sie echte Erkenntnis ist, nur dienen kann. Diese Prinzipien enthalten die *ratio formalis sub qua* meines Urteilens über den „Einen Weg der Theologie“. Danach ist der Gegenstand wie die Methode der theologischen Erkenntnis in allen Fächern von der übernatürlichen Offenbarung und dem göttlichen Glauben bedingt. Aber aus der Andeutung der Prinzipien mag schon hervorgehen, wie gerade dadurch Raum und Recht für eine *ratio theologica* gewahrt ist, die jeder Bereicherung der echt wissenschaftlichen Welterkenntnis aufgeschlossen ist.

Damit ist die Hauptrichtung des Gedankenganges angezeigt, den ich in dem Buche „Die zwei Wege der neueren Theologie“ ausgeführt habe. Einige Punkte werden durch die nun folgende Auseinandersetzung in ein deutlicheres Licht gesetzt werden. Wer aber eine genaue Kenntnis und ein sachliches Urteil über das Buch gewinnen will, wird nicht umhin können, es selbst zu lesen und die in ihm gestellten und beantworteten Fragen prüfend nachzudenken.

* * *

P. Johann Stufler S. J. hat dem Buche „Die zwei Wege der neueren Theologie“ in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ (Jahrgang 1926, 326—336) eine längere Besprechung gewidmet. Der angesehene Vorkämpfer der molinistischen Doktrin beanstandet an meinen Ausführungen besonders folgende drei „wesentlichen Punkte“: Zunächst wird die Interpretation abgelehnt, die ich der Lehre des hl. Thomas vom *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* gegeben habe. St. meint: „Ob E. mit diesen Äußerungen den Gedanken des hl. Thomas richtig interpretiert hat, soll hier nicht untersucht werden; soviel aber scheint mir sicher, daß mit denselben wohl schwerlich ein Theologe einverstanden sein wird“, J 329². — Ferner ist St. nicht einverstanden mit dem, was in den „Zwei Wegen“ über den Molinismus ausgeführt ist: „Es ist wirklich bedauerlich, daß E. diese Lehre in seinem Buche durchwegs unrichtig dargestellt und von ihr nur ein Zerrbild gegeben hat“, J 331. — Endlich und vornehmlich greift St. die systematische Auffassung an, die ich im vierten Kapitel meines Buches von der Eigenart und Einheitlichkeit der theologischen Wissenschaft gegeben habe. Ohne meine Auffassung zu referieren, ohne auf sie näher kritisch einzugehen, setzt St. sie in Gegensatz zu zehn Denzingernummern und kommt schließlich zu dem Urteil: „Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß wir das Werk E.s in seiner Grundtendenz unbedingt ablehnen müssen; nicht bloß wegen seiner grundlosen Ausfälle gegen den Molinismus, sondern hauptsächlich deswegen, weil uns seine Ansicht vom Verhältnis der Natur zur Gnade unkorrekt erscheint, und weil er seine Angriffe gegen jene Theologie richtet, die vom kirchlichen Lehramt selbst als unbedingt notwendig ausdrücklich des öfteren anerkannt wurde“, J 336.

Bei dem Ansehen, das St. unter den katholischen Theologen Deutschlands genießt, ist es für den Verfasser der „Zwei Wege der neueren Theologie“ eine Selbstverständlichkeit, daß

² Die Seitenzahlen mit vorgesetztem J beziehen sich auf den angegebenen Jahrgang der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“. Die Zahlen ohne Zusatz bezeichnen die Seiten in den „Zwei Wegen der neueren Theologie“.

er diese Kritik nicht unbeachtet lassen darf. Sie soll im folgenden sachlich auf ihre Begründung und Begründbarkeit untersucht werden. Vielleicht daß auf dem unfruchtbaren Boden der Polemik doch ein Blümchen objektiver Erkenntnis wachsen kann!

1. Um das *desiderium naturale*.

St. zitiert zwei Stellen, aus denen meine Ansicht vom *des. nat.* erkennbar sein soll (J 328 f.). Die erste Stelle trägt in dem Zusammenhange, aus dem sie genommen ist, unverkennbar den Sinn eines allgemeinen und einleitenden Hinweises auf die Bedeutung, die der Lehre vom *des. nat.* im Ganzen der Lehre des hl. Thomas zukommt. Und das zweite Zitat bricht St. gerade dort ab, wo die Erklärung des fraglichen Punktes erst beginnt. Für diejenigen, die nicht das Buch, sondern nur die Kritik lesen, sei das von St. abgebrochene Fußstück hier durch den entsprechenden Hauptgedanken ergänzt: „Das naturhafte Streben nach der Gottschauung ist nur aktuell im Welterkennen und Weltbesitzen. Die Erkenntnis Gottes aus dem Wesen der Welt und die entsprechende Gottesliebe bilden die naturgemäße Vollendung des endlichen Geistes. Aber der analoge, mittelbare Charakter dieses höchsten Erkenntnis- und Liebesaktes, dessen der Mensch von sich aus fähig ist, zeigt klar, daß die Erfüllung des geistigen Strebens in der *visio beatifica* sowie die Bestimmtheit dieses Strebens durch die Offenbarung und im göttlichen Glauben ein *donum superadditum* ist, welches der Geistnatur nicht draufgesetzt oder gar polartig entgegengesetzt ist, sondern sie integral aufnimmt in das schlechthin höhere Sein der Gnade; — ähnlich wie der chemisch-mechanische Prozeß des Stoffwechsels in der Pflanze gerade durch seine immanente Gesetzlichkeit geeignet und darauf hingeeordnet ist, von der höheren Gesetzlichkeit der Vitalität unverletzt aufgenommen zu werden“, 215. Ob St., wenn er regelrecht zitiert hätte, seine Meinung von dem „wohl schwerlich“ Einverstandensein der Theologen nicht noch mehr im Modus des „Vielleicht“ hätte vortragen müssen? Jedenfalls wäre der Eindruck seiner nun folgenden Argumentation geschwächt worden.

Vorher muß aber noch erwähnt werden, daß ich das in Frage stehende Lehrstück des hl. Thomas ständig und mit Bedacht *des. nat. in visionem* (oder *cognitionem*) *essentiae divinae* genannt habe. St. dagegen redet schlechthin von dem *des. nat. visionis beatificae*, was keinesfalls aus S. c. gentes 1. III. gerechtfertigt werden kann. Daß aber die kleine Veränderung nicht gleichgültig ist, wird sich noch zeigen. Endlich erwähnt St. mit keinem Wort, daß ich das *des. nat.* vornehmlich in seiner Beziehung zum göttlichen Glauben an die übernatürliche Offenbarung betrachte.

Nachdem St. auf solche durchaus ungenügende und mißverständliche Weise meine Auffassung referiert hat, versucht er zu beweisen, warum damit „wohl schwerlich ein Theologe einverstanden sein wird“. Aber das Referat gibt noch keine genügende Grundlage für diesen Beweisversuch; St. geht weiter und schreibt: „Niemand, auch kein Molinist, wird in Abrede stellen, daß die menschliche Natur eine *potentia oboedientialis* zur Erhebung in die Übernatur hat, und daß diese Erhebung in der jetzigen Ordnung realisiert ist; aber die *potentia oboedientialis* ist nie und nimmer ein *desiderium naturale*, durch das der Mensch, insofern er ‚natürlicher Mensch‘ ist, über das natürliche Ziel hinausstrebt“ (270), ein *desiderium*, das nicht vergeblich sein kann“, J 329³. Also ein weiteres Zitat aus den „Zwei Wegen“. Die angezogene Stelle kann nur diese sein: „Weil . . . die vom Menschen aus aktualisierbare Vollendung der *natura humana* nur ein bedingtes Gut und ein relatives Sein darstellt — eben die Erkenntnis und Liebe der Welt als eines *ens et bonum ab alio* — darum besteht die höchste Wirksamkeit und Seligkeit des Menschen, sofern er ‚natürlicher Mensch‘, ein *agens naturale* ist, gerade darin, über das natürliche Ziel hinauszustreben zum Besitz des absoluten Seins und Gutes“, 270. St. läßt also die gesperrt gedruckte nähere Bestimmung des Ausdrucks „natürlicher Mensch“

³ Die Sperrungen in den Stellen, die aus der St.schen Kritik zitiert werden, sind in dem ganzen Aufsatz treu nach dem Original wiedergegeben.

durch „agens naturale“ einfach fortfallen, obwohl die wesentliche Beziehung zwischen desiderium naturale und agens naturale fast in die Augen springt, und obwohl ich die ganze Darstellung des hl. Thomas vom des. nat. auf die grundlegende Unterscheidung zwischen agens naturale und agens per intellectum aufgebaut habe; S. 268 f., 271, 273. Durch die Unterdrückung dieses entscheidenden Begriffes erhält die Stelle freilich einen mißverständlichen Klang; sie wird dadurch sogar widersinnig: „Das Hinausstreben über das natürliche Ziel“ kann, im unbestimmten sensus communis genommen, nicht mehr eine „Vollendung der natura humana“ genannt werden. Nun besagt aber die Bestimmung durch den Begriff des agens naturale dieses:

Das dem geschaffenen Geiste natürliche Verlangen nach der Erkenntnis bzw. Schauung des göttlichen Wesens fordert als solches in keiner Weise eine Erfüllung durch die Gnade des Glaubens und der Glorie. Denn als agens naturale kann das naturhafte Geistesstreben nur die Verwirklichung der Kräfte fordern, die der Wesenheit, der essentia des endlichen Geistes zu eigen sind. Nun aber vollendet sich die actualitas dieser essentia als vernünftige Erkenntnis und freies Streben darin, daß die Geistnatur in der ihr eigenen Erkenntnis und Liebe Gottes vom Dasein (dem quia est) zum transzendenten Sosein (dem quid est) des Urhebers der Welt tendiert. Diese Tendenz gründet in dem Wesen des menschlichen wie des englischen Geistes. Sie ist für ihn eine entitative Tendenz in dem Sinne, daß sie nicht allein auf einer freien Willensentscheidung beruht, sondern daß der geschöpfliche Wille bestimmt ist durch das Wesen des endlichen Geistes überhaupt: über sich selbst hinaus von Gott vervollkommen und erhöht werden zu können. Das des. nat. ist durch die Natur gerichtete Tendenz (appetitus naturalis et inditus). Das Formalobjekt des höchsten Aktes der Geistnatur ist das geschaffene Sein; in dem quia est Deus erfüllt sich die vollkommenste Intention, deren der geschaffene Geist von sich aus fähig ist. Die Quidditas DEI aber kann nur zum Formalobjekt einer menschlichen Intention werden, wenn und sofern sich der Urheber der Natur über die natürliche Ordnung hinaus äußerlich offenbart und das Subjekt innerlich durch die Gnade der eingegossenen Tugenden zur proportio ad finem supernaturalem erhebt. So hat S. Thomas in de ver. qu. XIV, a. 2 gerade seine Theorie vom des. nat. als Grundlage für die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung dargestellt, und der von St. beanstandete Passus in den „Zwei Wegen“ ist nichts anderes als eine Erklärung dieser Thomasstelle, als welche er übrigens ausdrücklich gekennzeichnet ist.

St. bemerkt sehr richtig: „Die Übernatürlichkeit wird auch dadurch nicht hinreichend gewahrt, daß man mit E. (!) sagt, der Mensch könne nicht aus eigener Kraft dieses Ziel erreichen und bedürfe einer Erhebung durch Gott“, J 329. Nun ist es ausgerechnet die Meinung Molinas, daß die Übernatürlichkeit der göttlichen Tugendakte nicht von der wesenhaften Übernatürlichkeit ihres Formalobjektes, sondern nur von dem eingegossenen Gnadenhabitus hergestellt werde. Es ist erfreulich, daß St. selbst hier, ohne es anzudeuten, Molina korrigiert. Der Verfasser der „Zwei Wege“ hat sich von dem maßgebenden Einfluß dieser Gnadenlehre frei gemacht, was nach St. nicht weiter bewiesen zu werden braucht. Aus demselben Grunde bin ich reserviert gegenüber dem, was mir von St. als die Wahrheit über das Verhältnis von Natur und Gnade entgegengehalten wird: „Die menschliche Natur in sich betrachtet verlangt nicht nach der Gnade, schließt sie aber auch nicht aus, sondern verhält sich zu ihr indifferent und neutral. In der jetzigen Ordnung darf sich allerdings der Mensch nicht neutral verhalten, ohne seine sittliche Pflicht zu verletzen, aber nicht wegen einer positiven Naturanlage und ‚wesenhaften Zuordnung‘ zu derselben, sondern aus einem äußeren Grunde, weil Gott ihn in die übernatürliche Ordnung erhoben hat“, J 329.

Das ist typischer Molinismus und bestätigt mit unerwarteter Deutlichkeit, was in den „Zwei Wegen“ über diese Lehre ausgeführt ist. „Die menschliche Natur, in sich betrachtet, verlangt nicht nach der Gnade“ der Offenbarung; dies ist richtig, wenn unter dem Verlangen ein forderndes Streben (desiderium efficax et inconditatum) nach dem nur in der Offen-

barung gegebenen Ziel der übernatürlichen Ordnung verstanden wird. Wird jedoch mit dem hl. Thomas das *des. nat. in cognitionem essentiae divinae* als jene entitative Tendenz vom *quia* zum *quid sc. auctoris naturae* erkannt, die in der Wesenheit des geschaffenen Geistes gründet, — dann leuchtet ein, wie unzulänglich die Schulmeinung ist, die schlechthin den Satz vertritt, die menschliche Natur in sich — d. h. doch in ihrer Wesenheit — betrachtet, verhalte sich zur Gnade indifferent und neutral. „Die sittliche Pflicht“, die auch nach St. „in der jetzigen Ordnung“ (gibt es ein Ehemals, da der *status naturae purae* „jetzig“ war?) die Neutralität zur Gnade verbietet, darf nicht einseitig mit einer Verpflichtung aus positivem Menschengesetz verglichen werden. Sie ist vielmehr absolut und allgemein gültig; denn sie gründet auch in dem Wesen des Menschen, insofern dieser seiner Entität nach vervollkommnungsfähig ist durch die wesenhafte Erkenntnis des *DEUS IGNOTUS*. So ist es unanfechtbar thomistisch und wahr gedacht, was St. anstößig findet: „Das der Geistnatur als solcher immanente Streben nach der Gottschauung verwirklicht den höchsten Ausdruck des Oboedientialcharakters der natürlichen Ordnung. Daher ist es widersinnig, darin irgendwie schon ein Bewirken der Gnadenordnung zu erblicken. Aber ebenso scharf widerspricht die Lehre vom *desiderium naturale* der neuzeitlichen Auffassung, als könne sich die freie Vernunftnatur des Menschen gegenüber der Gnade neutral verhalten, ohne in ihrer Natürlichkeit zu verkümmern“, 268⁴. Der wahre Sinn des Theologems von der Denkbarekeit eines gnadenlosen Naturstandes wird von dieser Thomaserklärung durchaus intakt gehalten. Der Gedanke, daß Gott einen Menschen erschaffen konnte, ohne die dem Menschen als solchem entitative Tendenz vom *quia* zum *quid auctoris naturae* durch die Gnade der Offenbarung und des Glaubens zu einer übernatürlichen Intention zu erheben, bzw. ohne sie zur Erfüllung in der *visio beatifica* zu bestimmen, — dieser Gedanke enthält keinen Widerspruch. Das natürliche Ziel ist die Verwirklichung der entitativen Tendenz, die als solche sich in der Erkenntnis des Daseins Gottes, des *principium et finis omnium rerum*, und in der entsprechenden Liebe Gottes in den Welt dingen vollendet. Daß aber diese Tendenz vom *quia* zum *quid* des Schöpfers zu einer bewußten Intention des geoffenbarten übernatürlichen Zieles wird, übersteigt völlig die Kräfte und die Verfassung der bloßen Natürlichkeit und ist in keinem Sinne ein *debitum naturae*. Wo S. Thomas davon spricht, daß das *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* nicht inane sein könne, da denkt und spricht er nicht aus der Idee des *status naturae purae*, sondern allein aus der Wirklichkeit des *status naturae elevatae resp. reparatae*; er will dort aus der Wirklichkeit dieses gewesenen bzw. gegenwärtigen Standes die Möglichkeit des zukünftigen Standes der Herrlichkeit theologisch (!) apologetisch dartun. Wird der grundlegende Sinn von Stellen wie *de ver. q. 14, a. 2, c.*, in *Boet. de Trin. q. 6, a. 4, ad 5*, *S. th. I q. 23, a. 1, c.*, *q. 62, a. 2, c.*, *I—II q. 114, a. 2, c.* im Zusammenhang behalten, wird ferner bedacht, daß die Auseinandersetzung des Aquinaten mit dem Deismus der Averroisten (z. B. im 3. Buch der *S. c. gent.*) zwar vollkommen vernünftig, aber keineswegs nach der Isoliermethode der neuzeitlichen Apologetik verfährt, wird endlich darauf verzichtet, den Grundgedanken des thomistischen Systems zu einem bloßen Anti-Augustinismus zu verengen — dann dürfte bald klar werden, daß die Lehre vom *des. nat.* mit dem echten Sinn des Theologems der *possibilitas status naturae purae* übereinstimmt. Die Gnade des Glaubens und

⁴ St. referiert diesen Gedanken in der Ummodellung: „Ohne die Gnade verkümmert der Mensch in seiner Natürlichkeit“, J 329 und 330. Es ist ohne weiteres klar, daß die von St. gewählte Formel: „ohne die Gnade“, etwas anderes und theologisch viel leichter Mißzuverstehendes sagt, als der objektive Sinn des oben zitierten Satzes bedeutet. — Ausdrücklich sei noch angemerkt, daß die obigen Ausführungen über das *des. nat.* keinen Gedanken bringen, der nicht auch in den „Zwei Wegen“ zu finden ist. Die Tatsache, daß ein erfahrener Theologe wie St. hier so arg mißverstehen konnte, gab mir nur Anlaß, die Gedrängtheit des Ausdrucks, die mit dem Exkurscharakter der Ausführungen S. 267—273 gegeben war, an den von St. angefochtenen Punkten ein wenig auseinanderzulegen.

der Glorie übersteigt die Kraft und den Anspruch des natürlichen Menschen unbedingt; er kann aus sich nur das Dasein des Urhebers der Natur erkennen und wissend erstreben. In diesem, den Menschen als solchen vollendenden Wissen und Wollen schlägt jedoch die ganze Ordnung der sichtbaren Natur gleichsam die Augen auf, sie breitet die Arme aus nach Dem, Der von der Eigenkraft des geschaffenen Geistes analog aus den geschaffenen Dingen erkannt und in ihnen geliebt werden, Dessen Wesen aber nur in der übernatürlichen Ordnung der Offenbarung und der Gnade empfangen werden kann. Warum sollte es widerspruchsvoll sein zu denken, daß Gott den Menschen in dieser reinen *potentia oboedientialis* seiner Naturwesenheit hätte lassen können, ohne sie zur *actualitas* der Gnadenordnung zu erheben? Nichts widerspricht dieser Möglichkeit außer etwa der Naturbegriff, demzufolge das „reine Vernunftwesen“ so sehr in sich abgeschlossen und selbstherrlich ist, daß es mit der Hypothese: *si Deus non existeret* spielen, in der Moral des Konfutse den *status naturae purae* im wesentlichen verwirklicht sehen und sogar von einem *peccatum philosophicum* reden konnte. Es geht zu weit, in dieser neuzeitlichen Auffassung der *natura humana* den theologisch sicheren Sinn des Theorems von der *possibilitas status naturae purae* festlegen zu wollen.

St.s Zugeständnis: „Auch kein Molinist wird in Abrede stellen, daß die menschliche Natur eine *potentia oboedientialis* zur Erhebung in die Übernatur hat, und daß diese Erhebung in der jetzigen (!) Ordnung von Gott realisiert ist“, J 329 — dieses Zugeständnis kann nicht genügen. Die Natur „hat“ nicht nur „eine“ *potentia oboedientialis*, sondern sie ist schlechthin, soweit sie natürliches Sein und nicht Defekt ist, *potentia oboedientialis* für Gottes Wollen und Wirken. Der Oboedientialcharakter ist nicht ein Akzidenz, sondern eine transzendente Wesensbestimmung der geschaffenen Natur. In der tiefen Lehre des hl. Thomas vom des. nat. wird erst der Begriff der *potentia oboedientialis seu elevabilis* in der vollen Bedeutung als wesenhafte Unterscheidung wie als lebendige Verbindung von Natur und Gnade erfaßt. Erst hier leuchtet die Sinntiefe des Satzes auf: *Gratia supponit naturam ut perfectio perfectibile*.

2. Um den Molinismus.

„Es ist wirklich bedauerlich, daß E. diese Lehre in seinem Buche durchwegs unrichtig dargestellt und von ihr nur ein Zerrbild gegeben hat“, J 331. Die Antwort auf diesen Vorwurf kann kürzer ausfallen. Seit den Tagen der *Congregatio de auxiliis* bis auf den heutigen Tag ist es nämlich, soviel ich weiß, noch keinem Anhänger der thomistischen Gnadenlehre vergönnt gewesen, daß seine Auffassung des Molinismus von dessen Verteidigern nicht als *totalis igno ratio elenchi* beurteilt worden wäre. Ich habe in den „Zwei Wegen“ die *sententia communis* der Thomisten vertreten, und mein Eigenes ist nur der Versuch, von dort aus den Unterschied der Lehrmeinungen an dem einzelnen, aber prinzipiellen und für die theologische Erkenntnislehre entscheidenden Punkte der *analysis fidei* nachzuweisen. Wenn also auch mich das Los getroffen hat, von einem hervorragenden Vorkämpfer des Molinismus mit den angeführten Prädikaten belegt zu werden, so kann das Urteil St.s an und für sich historisch genommen werden. Hier interessieren nur die Gründe, mit denen St. sein Urteil aus den „Zwei Wegen“ zu rechtfertigen sucht.

Nachdem St. einzelne Sätze von S. 212 zitiert hat, bemerkt er: „Jeder Molinist wird gegen eine derartige Darstellung entschieden protestieren. Schon in der rein natürlichen Ordnung stehen sich Gott und das Geschöpf nicht als zwei gleichwertige und nebengeordnete *Agentia* gegenüber, noch viel weniger in der Gnadenordnung, wenn es sich um das Zustandekommen eines freien übernatürlichen Heilsaktes handelt. Hier erscheint die Unterordnung des freien Willens unter Gott ganz evident“, J 330. Es ist mir weder in den von St. zitierten Sätzen noch irgendwo anders eingefallen, dem Molinismus den unmöglichen Unsinn unterzuschieben, Gott und Geschöpf ständen sich „als zwei gleichwertige *Agentia*“ gegenüber. Ich habe vielmehr ausdrücklich bemerkt, daß der Molinismus die menschliche Freiheit selbstverständlich als

geschöpfliche Freiheit hervorhebt (34, 212). Die am härtesten klingende Formulierung, womit ich die molinistische Gnadenlehre gekennzeichnet habe, bringt der Satz: „Der eine Heilsakt wird von zwei nebeneinander und selbständig aus sich wirkenden Prinzipien bewirkt“ 212. Demgegenüber betont St. als unentstellten Molinismus: „Hier (im Heilsakt) erscheint die Unterordnung des freien Willens unter Gott ganz evident“. Inwiefern ist diese Unterordnung nach St. evident? Er weiß in seinen Erklärungen, J 330—332, nichts weiteres zu sagen, als daß der Wille zu einem heilskräftigen Akte der zuvorkommenden Gnade bedürfe, und daß nach Suarez und de Lugo auch für das *judicium credibilitatis* und für den *pius credulitatis affectus* diese zuvorkommende aktuelle Gnade notwendig sei. St. beschränkt also die Unterordnung des freien Vernunftwesens unter Gott im Heilsakte auf die Potentialität. Diese Unterordnung habe ich dem Molinismus nirgendwo bestritten; es galt mir als eine selbstverständliche Voraussetzung, daß die von der Kirche nicht verurteilte Schullehre keine pelagianische Häresie ist. Vgl. z. B. S. 34: „Daß für den Glaubensakt wie für jede heilskräftige Handlung die Mitwirkung der göttlichen Gnade erforderlich ist, stand für die Spätscholastik außer Frage“ (vgl. auch S. 66, 77). Das *hic salta* der ganzen Thomismus-Molinismus-Kontroverse liegt—man darf doch sagen: bekanntlich—nicht in der Forderung einer *gratia operans* bzw. *praeveniens*, sondern in der Erklärung der Wirksamkeit der *gratia cooperans* bzw. *sufficiens et efficax*, im bewußten Vollzug, in der *deliberatio* des Heilsaktes. Mögen die Molinisten die Potenz des freien Vernunftwesens durch die zuvorkommende Gnade noch so hoch erhoben bzw. noch so tief der Allmacht Gottes untergeordnet sein lassen, im Akt der heilskräftigen Entscheidung selbst bleibt der geschöpfliche Wille dem göttlichen Willen dennoch nebengeordnet. Die absolute Hoheit der *causa prima* über die *causa secunda* bleibt hier nur gewahrt durch die thomistische Lehre von der *gratia infallibiliter et intrinsece efficax*. Der Zugang zu dieser Lehre ist den Molinisten durch den Irrtum versperrt, Gott könne die geschöpfliche Freiheit nicht unfehlbar bestimmen, ohne ihre freie Selbstbestimmung aufzuheben. Diese merkwürdige Auffassung ist ein Wesensmerkmal des Molinismus. Es ist zwar eine alte Gewohnheit dieser Schule, die übernatürliche Ordnung dialektisch — als begriffliche „Übernatur-Wesenheit“ — gegen die natürliche Ordnung auszuspielen und den von Molina bestimmten Sinn des *generalis concursus simultaneous* in der Gnadenlehre möglichst zurücktreten zu lassen. Aber das kann nicht verhüllen, daß der freie Wille auch in dem Verhältnis zur *gratia cooperans* eine „an und für sich“ wirkende Teilursache bleibt, und daß auch der *concurus specialis* tatsächlich den Charakter des *simultaneus* nicht verliert. Warum mußte denn, um der Souveränität des göttlichen Willens zu genügen, die *Nottüre der scientia media* gebrochen werden, wenn der geschöpfliche Wille in der Entscheidung zum Guten nicht neben Gottes Heilswillen als eine letzte Instanz konkurriert? Molina selbst hat gewiß das Bild von den „*duo trahentes navim*“ nur auf den *concurus generalis* angewandt; das habe ich — trotz St.s Bemerkung J. 331 — nirgendwo bestritten. Aber die dualisierende Dialektik, womit der Molinismus Natur- und Gnadenordnung auseinandersetzt, kann nicht verhindern, daß die im *generalis concursus simultaneous* ausgedrückte Grundkonzeption auch in der Heilslehre durchbricht. Hier bewährt sich der Sinn des Sprichwortes: *Naturam expellas furca etc.* Deshalb ist es sachlich wie historisch berechtigt, wenn ich das Eigentümliche der molinistischen Gnadenlehre an einer Stelle (212) durch das Kahn-Gleichnis veranschaulicht habe. Es ist geradezu ein Kennzeichen des Molinismus, daß seine Thesen nur durch mechanische Verhältnisse versinnbildet werden können: Das auf dem linken Saumpfad ziehende „freie Vernunftwesen“ ist im Heilsakt allerdings nicht jener Kontrahent, der „nach Belieben früher zu ziehen anfangen kann als der andere“, J. 331; sondern es ist gleichsam der Lenker eines sogenannten „Traktors“, dessen Herstellung und Ölung allein das Werk des geheimnisvollen Anderen ist. So vermag das freie Vernunftwesen aus sich selbst nichts zu seinem ewigen Heile; und es bleibt dennoch auch hier entscheidende letztgültige Instanz neben dem Heilswillen Gottes.

Das Gesagte genügt, um dem Kenner der Gnadenkontroverse anzuzeigen, daß die St.sche

Kritik der „Zwei Wege“ genau wie in dem Vorwurf der „Entstellung der molinistischen Lehre“ so auch in dem Versuch der Richtigstellung einen historischen Gedankengang wiederholt. Immer wieder ist gegen den Thomismus die Gnadenerhöhung der Potentialität des freien Vernunftwesens betont worden, um an dem entscheidenden Punkte alles beim Alten, d. i. beim spezifisch „Neuzeitlichen“ zu lassen.

Heute scheint es fast eine Kränkung zu bedeuten, wenn das Eigentümliche einer Richtung mit dem Prädikat „neuzeitlich“ bezeichnet wird. Wenigstens spricht St. von „grundlosen Ausfällen gegen den Molinismus“, J 336, und von „einer animosen Stimmung gegen den Molinismus“, die meine Schrift „beherrschen“ soll, J 330. In Deutschland liegen die Verhältnisse so, daß eigens davor gewarnt werden muß, den Molinismus als eine für den Jesuitenorden notwendige Schullehre anzusehen. Es gab und gibt hervorragende Mitglieder der Gesellschaft Jesu, die keine Molinisten sind; die Erinnerung an so berühmte Namen wie Kardinal Billot und Guido Mattiussi genügt. Der Geist und das Werk des hl. Ignatius ist größer als die molinistische Schulmeinung. Immerhin darf nicht übersehen werden, daß die unmittelbar auf die Eroberung der Seelen für Gott gerichtete Praxis des „Soldaten Christi“ auch sein theoretisches Streben an die Individualität des „Zeitgemäßen“ gebunden hat. Der Thomismus hat, zumal im 16. und 17. Jahrhundert, wahrlich nicht über weniger herrliche Begabungen verfügt als der Molinismus. Während aber die großen Thomisten ihre unsterblichen Kommentare fast nur für den engeren Schulkreis geschrieben haben, ohne auf die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens einen merklichen Einfluß auszuüben, haben die Suarez, Vasquez, Arriaga weit über den Rahmen der sogenannten Gegenreformation hinaus bestimmend gewirkt. Sie gehören mit dem Eigentümlichen ihrer Doktrin unmittelbar in die Geschichte der modernen Philosophie. Die historische Wirksamkeit sogar eines Franz Suarez ist bis heute noch nicht annähernd gewürdigt worden. Aber die geschichtliche Bedeutung und Größe des Molinismus ist bedingt durch eine engere Gebundenheit an das hic et nunc des damals „Zeitgemäßen“, an jene Individualität, die „Geist der Neuzeit“ zu nennen ist. Wenn darum z. B. ein Johannes a S. Thoma, dieses stille, klare Thomaslicht, heute in der theoretischen Philosophie und Theologie heller zu strahlen beginnt, so liegt das daran, weil der unmittelbare Eindruck der im historischen Sinn zu verstehenden Individualität der „Neuzeit“ verblaßt, und weil der echte Theoretiker notwendig auf das Wesenhafte, auf das Bleibende ausgeht. Der Doctor angelicus, die reinste, umfassendste und geordnetste theoretische Subjektivität, die der heiligen Kirche geschenkt worden, bleibt eben über die Individualität der Jahrhunderte hin zeitmächtig. Der rückhaltlose Anschluß an die Prinzipien des echten Thomismus ist zumal für den theologischen Theoretiker der sicherste, wenn nicht der einzige Weg, um in dem gärenden Leben der Gegenwart die zwei Extreme zu vermeiden: entweder in den unklaren, verzerrten Erlebnisausdrücken einer Hymnen- bzw. Paroden-Theologie stecken zu bleiben oder aber in einem unfruchtbaren, lebensfeindlichen Scholastizismus zu verkümmern. Die Geschichte des Molinismus-Thomismus ist ein großartiges Anschauungsfeld für das, was in den „Zwei Wegen“ über den Unterschied und die Beziehung zwischen theologisch praktischer und theologisch theoretischer Haltung ausgeführt worden ist (bes. 252—260).

In dieser „Stimmung“ bin ich dem Molinismus begegnet. Wenn man sie als „animose Stimmung gegen den Molinismus“ empfunden hat, so kann dieses subjektive Empfinden nur in der Täuschung gründen, als hätte ich den „Geist der Neuzeit“ nach einem platten Modegeschmack schlechthin als einen „schlimmen Geist“ abgeschätzt. Nun ist es aber die Grundthese des Kapitels über den „Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie“, daß der aufklärerische Naturalismus und der religiös negative Liberalismus nicht als das eigentliche positive Wesen des neuzeitlichen Geistes angesehen werden darf. Für diejenigen, die nicht das Buch, sondern nur das kritische Drum und Dran zu lesen pflegen, sei ein die ganze Darlegung zusammenfassender Satz zitiert: „In dem 16. und 17. Jahrhundert Spaniens, Italiens und Frankreichs hat es (das Grundmotiv des Geistes der Neuzeit) zu dem mächtigsten Ausdruck der neuzeitlichen

Kultur, zu der Welt des Barock, getrieben. Die gottbewirkte (!) und menschlich großartige Kraft christlicher Frömmigkeit, die diese Welt gestaltet hat, zeigt zur Genüge, daß die Entartung des Anthropozentrismus zum religiös und kulturell negativen, naturalistischen Anthropismus weder logisch noch historisch notwendig ist“, 67.

Diese Erinnerungen sollen nicht verschleiern, daß ich unter anderem auch geschrieben habe, um den Unterschied zwischen molinistischer und thomistischer Denkweise möglichst deutlich zu machen. Eine Theologie, die äußerlich vermittelt um der Vermittlung willen, ist nur geeignet, die wahre Beilegung der alten Kontroverse zu verzögern. Das theologische Grundproblem „Natur und Gnade“ steht gewiß im Mysterium des heiligen Glaubens; aber es ist objektiv genommen eine Anmaßung gegenüber dem Geheimnis der Gnade, wenn das Mysterium schon in die theologischen Meinungen und Kontroversen darüber verlegt wird. Im Doctor communis ist der gegenwärtigen Theologie leichter als früher ein Treffpunkt und die wahre Vermittlung möglich. Ich habe durch die Herausstellung seiner Lehre vom des. nat. versucht, zu dem mir beschiedenen Teile darauf hinzuweisen. Wenn St. daran erinnert, daß die „Thomasforscher“ gerade über dieses Lehrstück uneins sind (J 328), so muß auch daran erinnert werden, daß die Meinungsverschiedenheiten unter den strengen Thomisten (Ferrarensis, Cajetan, Bannez usw.) keineswegs prinzipieller Natur sind, sondern partielle Betrachtungsweisen darstellen, die sich alle unter dem durchaus einheitlichen und umfassenden Gedanken ihres Meisters vereinigen. St. steht anscheinend der Weisheit des Aquinaten hier noch reserviert gegenüber; wenigstens vermeidet er es ausdrücklich, meine Interpretation aus dem hl. Thomas selbst zu kritisieren. Die höchste Hoffnung, die ich an die „Zwei Wege“ knüpfe, ist aber, sie möchten ein klein wenig den Weg bereiten zu der Erkenntnis, daß die Lehre vom des. nat. in visionem essentiae divinae ins klarste Licht setzt, mit welcher Meisterschaft der engelgleiche Lehrer den wesenhaften Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Ordnung gerade in der lebendigen Ganzheit der einen göttlichen Wirklichkeit begründet hat. Ich bin überzeugt, daß die sachliche, vorbehaltlose Nacherkenntnis dieser tiefsten Erkenntnis des hl. Thomas die wahre Beilegung des dreihundertjährigen Schulstreites wesentlich fördern kann.

3. Um die wissenschaftliche Apologetik.

Es wäre eine Ehre gewesen, von einem so angesehenen Theologen wie St. eines besseren belehrt zu werden. Bisher mußte jedoch seine Kritik als sachlich unbegründet und unbegründbar zurückgewiesen werden. Wie steht es nun mit der von St. so formulierten Frage um die „wissenschaftliche Apologetik“? St. sieht in ihr die „Hauptfrage“, J 331, und den „eigentlichen Kernpunkt“, J 332.

St. hat sich das Verständnis meiner systematischen Ausführungen über den „Einen Weg der Theologie“ (viertes Kapitel der „Zwei Wege“) dadurch unmöglich gemacht, daß er die in der Einleitung ausdrücklich als „vorläufige Markierung“ eingeschränkte Benennung der „zwei Wege der neueren Theologie“ (Hermes—Scheeben) als „Weg der apologetischen Auseinandersetzung“ und der „dogmatischen Selbstbesinnung“ nicht als Gesichtspunkt für den historischen Teil des Buches erfaßt hat, sondern für einen Ausdruck meiner systematischen Auffassung selbst nimmt. So behauptet er irrig: „Das ganze Bestreben des Verfassers geht nun dahin, den Nachweis zu erbringen, daß es in der Theologie tatsächlich nur einen Weg geben könne, nämlich den der „dogmatischen Selbstbesinnung“, und daß „die apologetische Auseinandersetzung“ dem Wesen der Theologie widerspreche“, J 327. Dieses Mißverständnis kann nicht mit der Unvollkommenheit meiner Darstellung entschuldigt werden. Denn ich habe — von allem anderen abgesehen — in der Überleitung vom historischen Teil zum vierten systematischen Kapitel doch immerhin verständlich bemerkt: „Keiner (von den zwei W. d. neueren Th.) kann in seiner Isoliertheit konsequent durchgeführt werden, ohne daß seine Unzulänglichkeit an dem Gegenstand der theologischen Erkenntnis allzu deutlich spürbar würde. Daraus erhellt die Zeitgemäßheit wie die sachliche Notwendigkeit der Aufgabe, den

Sinn der theologischen Methode an dem eigentümlichen Wesen jener Gegenständlichkeit zu klären, auf deren Erkenntnis alle Facharbeit der Theologie gerichtet ist“, 183. Der bedauerliche Irrtum St.s hat die böse Folge, daß er meine systematische Auffassung unter dem falschen Gesichtspunkt kritisiert, der „Eine Weg“ sei identisch mit dem von meinem angeblichen „Idealtheologen Scheeben“, J 332⁵, beschrittenen „Weg der dogmatischen Selbstbesinnung“, und ich sei infolgedessen gezwungen, die Möglichkeit einer „wissenschaftlichen Apologetik“ abzuweisen.

Es ist eine selbstverständliche Pflicht der wissenschaftlichen Kritik, von dem beurteilten Gedankengang eine objektiv richtige Vorstellung zu vermitteln. St. gibt von meiner systematischen Darlegung dieses Referat: „Zwar nimmt auch er (E.) eine Apologetik an; aber deren Methode muß ‚unbedingt theologisch‘ sein; sie darf nur ‚eine Funktion der theologischen Prinzipienlehre‘ sein und die Fragen beantworten, ‚was religiöser Glaube, göttliche Offenbarung und kirchliches Dogma sei‘, keineswegs aber ‚kann die echte Fundamentaltheologie so verfahren, als wäre sie eine bloße Philosophie, Historie usw.‘, 245“, J 333. Mit diesen paar Zeilen begnügt sich St.s Referat über den einheitlichen Gedankengang, den ich auf fünfundachtzig Seiten Großoktav von dem „Einen Weg der Theologie“ entwickelt habe. Dieses Fünfzeilenreferat — in einer zehn Seiten einnehmenden Kritik — bringt übrigens direkt Falsches; St. hält es aber für eine genügende Unterlage zu dem Beweis, daß meine systematische Auffassung „nicht bloß gegen die Jesuitenschule, sondern auch gegen die gesamte katholische Theologie, den hl. Thomas nicht ausgenommen, ja sogar gegen die höchste Auktorität der Kirche gerichtet sei“, J 336. Wie kommt dieser „Beweis“ zustande? St. schreibt aus Denzinger etwa zehn Nummern, in denen die vernünftige Erkenntnis der *praeambula fidei* und der *motiva credibilitatis* betont wird, teilweise wörtlich, teilweise auch in freier Übersetzung ab. Außerdem beschränkt sich die Arbeit St.s darauf, die einzelnen Zitate aus Denzinger mit der bloßen Behauptung zu unterbrechen, meine in den fünf Zeilen referierte Auffassung stehe dazu im Widerspruch. Das ist der ganze Beweis, den St. für das befremdliche Urteil erbringt, ich richte mich „nicht bloß gegen die Jesuitenschule, sondern usw.“!

Wem soll eine solche Weise der Kritik in einem wissenschaftlichen Organ dienen? Dem Leser der Innsbrucker Z. f. k. Th. wird durch die gehäufte Zitation aus Denzinger und durch die im kategorischen Ton gehaltenen Zwischenbemerkungen der Eindruck aufgezwungen, ich vertrete in meiner Schrift eine von der Kirche verworfene fideistische, traditionalistische, modernistische Erlebnistheologie. Der Leser erfährt nichts davon, daß der Fideismus in den „Zwei Wegen“ als eine völlig unzureichende Theologie nicht bloß bezeichnet, sondern erwiesen wird; er wird in Unwissenheit darüber gehalten, daß ich denselben Absatz aus der *const. de fide cath.* des Vatikanum, den St. gegen mich zitiert, zwar nicht nur zitiere und mit einer bloßen Behauptung begleite, sondern an dem Wesen der wissenschaftlichen Forschungsfreiheit als absolut gültig erweise, u. z. in langen Ausführungen, deren Ergebnis so zusammengefaßt ist: „Das katholische Dogma hebt die Eigenart und natureigene Gesetzlichkeit der vernünftigen Weltkenntnis nicht auf, sondern fordert ihre objektiv wahre Verwirklichung. Damit ist der philosophischen Forschung ... nicht bloß ein freier Spielraum überlassen; vielmehr ist die Aktuierung der menschlichen Vernunftnatur und demnach die Möglichkeit einer echten wissenschaftlichen Philosophie die wesensnotwendige Bedingung, ohne die der übernatürliche Glaube an die Offenbarung Gottes nicht möglich wäre. Nach dem katholischen Dogma ruht die philosophische Erkenntnis autonom in den im natürlichen Sein und Bewußtsein gegebenen Prinzipien. Eine ‚Glaubensphilosophie‘, die auf irrationale oder auch superrationale Erfahrungen sich

⁵ Tatsächlich kenne ich — auch in den „Zwei Wegen“ — nur einen „Idealtheologen“: den Doctor angelicus, der darum für unseren gewöhnlichen Theologenverstand auch der Doctor communis ist, *cujus doctrinam ... suam Ecclesia fecit*, Pius XI. in „*Studiorum duces*“, vom 29. Juni 1923.

berufend als echt philosophische Welterkenntnis gelten will, widerspricht dem Geiste des katholischen Dogmas“, 232. Von solchen Gedanken berichtet St. mit keinem Wort, auch davon nicht, daß mein Versuch, die Eigenart des theologischen Erkenntnisgegenstandes zu bestimmen, die natürliche Erkennbarkeit der *praeambula fidei* wie der *motiva credibilitatis* voraussetzt und einschließt, daß er direkt gegen jeden Irrationalismus gerichtet ist. Die St.sche Besprechung ist vielmehr — objektiv gewürdigt — geradezu darauf angelegt, den falschen Eindruck hervorzurufen, als müsse ich eine vernünftige und theologisch streng wissenschaftliche Begründung des Offenbarungsglaubens für unmöglich halten. Sie enthält keine Silbe, die ahnen läßt, daß die Vernunfttheologie, die ich einzig und allein ablehne, jene ist, die auf die neuzeitliche Vorstellung aufgebaut ist, als könne sie sich gegenüber dem göttlichen Glauben völlig „indifferent und neutral“ verhalten. St. erwähnt nicht, daß ich eine solche Scheinwissenschaft, eine solche „Als-ob“-Apologetik keineswegs aus praktisch pastoralen Erwägungen, sondern allein aus wissenschaftstheoretischen Gründen ablehne. Nur durch diese vollständige Ignorierung des objektiven Sachverhaltes ist es St. möglich geworden, sein sonderbares Schlußurteil überhaupt auszusprechen.

Das systematische Schlußkapitel der „Zwei Wege“ versucht, den Charakter einer echten *Domina scientiarum* aus dem Unterschied wie aus der inneren Beziehung zwischen weltwissenschaftlicher und theologischer Erkenntnis als für das Wesen der Theologie konstitutiv herauszustellen. Darum hatte ich keinen sachlichen Anlaß, in dem Kapitel über den „Einen Weg der Theologie“ die Besonderung der theologischen Methode für die Fundamentaltheologie im einzelnen auszuführen. Was aber über die Apologetik im besonderen gesagt ist, 244—247, genügt für jeden, der den Zusammenhang im Auge behalten kann, um St.s Behauptung, ich verstoße dort gegen die von ihm angeführten Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, unverständlich zu finden. Wie sich mein Begriff von der Fundamentaltheologie in ausgeführter Wirklichkeit ausnimmt, hätte St. anschaulich in dem Werke *De revelatione* von P. Garrigou-Lagrange O. P. (2. Aufl., Rom-Paris 1921) vor Augen haben können. Ich habe mich auf das Werk dieses großen Theologen mehrfach berufen und erwähnt, daß ich ihm und der neuen französischen Dominikanerschule die Klärung und Befestigung im Grundsätzlichen verdanke. Ein anderes Beispiel jener Apologetik, die nach St.s Meinung im Widerspruch mit dem kirchlichen Lehramte stehen sollte, hätte der Besprecher der „Zwei Wege“ jetzt in dem Werke *De ecclesia* von P. Reginald Schultes O. P. (Rom-Paris 1925) aufschlagen können. Daraus ist zu ersehen, was von St.s Behauptung zu halten ist, ich lehne eine Apologetik ab, die „nicht ein spezifisches Lehrgut der molinistischen Schule ist, sondern, vom hl. Thomas angebahnt, von allen Schulrichtungen in gleicher Weise (!) gepflegt worden ist“, J 335⁶.

Die Frage ist nicht zurückzudrängen, wie es möglich war, daß ein angesehener Theologe wie St. zu solch unbegründeten und unbegründbaren Behauptungen gekommen ist. Sollte seine subjektive Empfindung, meine Schrift sei „von einer animosen Stimmung gegen den

⁶ Für diejenigen, welche die Fundamentaltheologie des *P. Garrigou-Lagrange* noch nicht kennen, sei hier die Charakteristik ihrer Grundhaltung wiedergegeben, die P. A. Rohner gegeben hat in *Analecta S. Ord. Fr. Praedicatorum* 1919:

*Directio theologica, cui auctor subjicit Apologeticam suam, est propria ratio, ex qua tota hujus operis perfectio fluere videtur ... Si quis autem necessitatem et modum hujus directionis intelligere vult, tria semper prae mente habeat principia: 1. Ad supremam scientiam pertinet defendere sua principia; nam id quod est inferius non potest aliquid agere circa id, quod est superius, nisi ex influxu positivo ipsius superioris. 2. Philosophia et theologia non possunt efficaciter concurrere ad defensionem fidei, nisi per subordinationem in judicando. 3. In apologetica demonstratio philosophica non subordinatur iudicio theologiae argumentativae, sed theologiae sapientiae, quae sua propria principia defendit. (Zit. aus Garrigou-Lagrange, *Dieu, Son existence et Sa nature*, éd. 3. Paris 1919, p. 870.)*

Molinismus beherrscht“, etwas allzu menschlich reagiert haben? Ich setze als ganz selbstverständlich voraus, daß St. sein sonderbares Urteil über die „Zwei Wege“ aus subjektiver Objektivität gefällt hat. Mehr wird aber eine sachliche Nachprüfung seinem Urteil nicht zugestehen können, und damit wird es zudem, was subjektive Objektivität in wissenschaftlich theoretischer Hinsicht nur bedeuten kann — zu einer Privatangelegenheit St.s.

In den zehn Denzingernummern, die St. zitiert, ist kein Satz zu finden, dessen objektiv wahrer *sensus communis et obvi*us durch meine Auffassung über das Verhältnis von Glauben und Wissen angetastet wird. Wie steht es aber mit der „Als-ob“-Apologetik, auf die sich St. durch seine Kritik festgelegt hat?

St. hat durch seine Stellungnahme zu den „Zwei Wegen“ bekundet, daß er gar nichts Problematisches findet in der Denkweise, die unter dem Einfluß des falschen Grundprinzips der „absoluten Philosophie“ Apologetik des Christentums so treiben will, als wäre die apologetische Vernunft jenes absolute „reine Vernunftwesen“, das „in sich betrachtet“ gegen den wesenhaft übernatürlichen, göttlichen (!) Glauben „indifferent und neutral“ sein soll. Dieser Vernunftbegriff ist, wie sich oben (in N. 1) zeigte, durchaus konform dem theologischen Naturbegriff St.s, demzufolge der natürliche Mensch „in sich betrachtet“ nur „eine“, d. i. rein moralische, *potentia oboedientialis* zur Gnade „hat“ und die Übernatur bloß „nicht ausschließt“. Die Apologetik aus der indifferenten und neutralen Vernunft muß, wenn sie konsequent durchgeführt wird, notwendig scheitern, wie ich an dem klassischen Fall Georg Hermes gezeigt habe. Daraus kann nur eine unsachliche und darum im strengen Sinne unwissenschaftliche Apologetik kommen. Sie vermag sich überhaupt nur einigermaßen mit der Einschränkung zu halten, daß die apologetische Vernunft nicht in Wirklichkeit, sondern nur dem Scheine nach — wie es heißt: „methodisch“ — so verfährt, als ob sie gegen den göttlichen (!) Glauben „indifferent und neutral“ wäre. Es ist beinahe verwegen, dieses „Vernunftwesen“, wie St. es will, mit der „*recta ratio*“ zu identifizieren, die nach dem Vatikanum die natürlichen Grundlagen des Glaubens beweist (Denz. 1799, vgl. 1635). In der ebenfalls von St. zitierten Stelle aus der Enzyklika Pius' X. „*Communi rerum*“ heißt es: *Nullus quippe christianus debet disputare quomodo, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo ... humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit* (Denz. 2120). Wie soll das mit Stufers „neutraler Theologie“ vereinbar sein? Doch er kann sie rechtfertigen durch den Hinweis, daß darin nicht wirklich gezweifelt wird, sondern bloß so getan wird, als ob gezweifelt würde. Nicht darum ist der Standpunkt der St.schen Kritik unhaltbar, weil St. etwa zu sehr die Rechte der geschöpflichen Vernunft vertritt, sondern darum, weil in seinem Begriff vom „indifferenten und neutralen“ Vernunftwesen die echten Vernunftrechte verkümmern. Der Fundamentaltheologe aber, der streng aus den Prinzipien des hl. Thomas denkt, braucht nicht seine Zuflucht zu der Fragwürdigkeit des „Als-ob“-Zweifels zu nehmen; er kann Schwierigkeiten als wirkliche Schwierigkeiten und ernsthaft nehmen, ohne die absolute Gültigkeit des Glaubens an die göttliche Offenbarung in Frage zu stellen. Denn für den echten Thomismus ist die Vernunftnatur nicht „indifferent und neutral“, sie ist vielmehr ihrem immanenten Wesen nach — also soweit sie wahre Erkenntnis und nicht Irrtum ist — dem übernatürlichen Lichte des Glaubens gehorsam und untergeordnet. Die aus den Prinzipien des Molinismus gedachte Fundamentaltheologie, die nicht Theologie sein will und nicht reine Weltwissenschaft sein kann, stellt dagegen eine Art von menschlicher *scientia media* dar; sie ist mindestens so fragwürdig und überflüssig wie die Vorstellung von der *scientia media* in Gott. Ferner wird es bekannt sein, daß die Aufgabe der Apologetik zum überwiegenden Teil historischer Art ist. Nun beschwören wir im *Jusjurandum contra errores modern.* u. a.: *Damno ac rejicio eorum sententiam, qui dicunt christianum hominem eruditorem induere personam duplicem, aliam credentis aliam historici ... Sententiam praeterea illorum rejicio, qui tenent, doctori disciplinae historicae theologicae ... seponendam prius esse opinionem ante conceptam sive de supernaturali origine*

catholicae traditionis sive ... (Denz. 2142). Demgegenüber wird sich der Standpunkt der St.schen Kritik ebenfalls noch halten lassen mit der Einschränkung, seine Apologetik verlange nur eine „methodisch“ fingierte Bewußtseinsspaltung ein und desselben Theologen-Ich in den „Gläubigen“ und den reinen voraussetzungslosen „Historiker“.

Die Problematik des Standpunktes, auf den sich St. durch seine uneingeschränkte Ablehnung der „Zwei Wege“ festgelegt hat, könnte noch mit manchen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes beleuchtet werden. Hier sei nur eine noch erwähnt: Kanon 111, 6 des Vatikankanon lautet: S. q. d. parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: A. S. (Denz. 1815). St. muß nach seiner Gnaden- und Glaubenstheorie annehmen, daß der Gläubige und der Noch-nicht-Gläubige, was die vernünftige Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe angeht, wesentlich in gleicher Lage sind. Denn in beiden ist die Vernunftkenntnis in sich, d. i. in ihrem Wesen betrachtet, in gleicher Weise neutral und indifferent zur Gnade des heiligen katholischen Glaubens. Für die neutrale Theologie, für die Apologetik nach dem Sinne St.s besteht nicht bloß ein gerechter Grund, sondern eine notwendige Forderung, den Glaubensassens methodisch bis zur Vollendung der apologetischen Beweisführung aufzuheben. Freilich ist das bloß „methodisch“ gemeint in dem erwähnten Sinne, daß der St.sche Apologet nur so verfährt, als ob das Vernunftwesen in ihm an sich neutral wäre. In Wirklichkeit ist auch er weit davon entfernt, die gläubige Zustimmung zur göttlichen Wahrheit nur einen Augenblick aufzuheben; tatsächlich ist er nicht neutral und will es nicht sein, allerdings bloß aus dem Grunde, um nicht „seine sittliche Pflicht zu verletzen, nicht aber wegen einer positiven Naturanlage und ‚wesenhaften Zuordnung‘ (sc. des natürlichen Verstandes) zur Glaubensgnade, sondern aus einem äußeren Grunde, weil Gott ihn in die übernatürliche Ordnung erhoben hat“, J 329.

In den „Zwei Wegen“ habe ich darauf hingewiesen, wie die „Als-ob“-Methode mit den Prinzipien der molinistischen Theologie zusammenhängt (bes. 127 f.). Dieses „Als ob“ ist in theoretischer Hinsicht das einzige Band, das St.s indifferentes und neutrales Vernunftwesen und die auctoritas divina des übernatürlichen Glaubens beieinander hält. Es dürfte einleuchten, daß von hier aus konsequenterweise nur eine scheinwissenschaftliche Theologie ausgehen könnte, wenn nicht diejenigen, die den Natur- und Vernunftbegriff St.s für wahr halten, in ihrer Forschertätigkeit selbst diese gekünstelten Prinzipien unbewußt und infolge eines naturhaften Thomismus vergessen würden.

Das Ergebnis.

St. verlegt den „eigentlichen Kernpunkt der Frage“, J 332, die durch mein Buch aufgeworfen wurde, in die einzelne Frage nach der apologetischen Methode. Das ist zwar ein Irrtum; denn die „Zwei Wege“ gehen unverkennbar auf das allgemeine Problem der theologischen Erkenntnis. Doch auch diese willkürliche Spezialisierung kann, wie sich zeigte, nicht verhindern, daß die entscheidende Bedeutung, die das Grundproblem „Natur und Gnade“ für die theologische Erkenntnislehre besitzt, augenfällig in die Erscheinung tritt. Alle Mißverständnisse und Verurteilungen, die St.s Kritik enthält, gründen in der prinzipiellen Verschiedenheit unserer Voraussetzungen. Zum Schluß sei darum in ein paar Sätze zusammengedrängt, wie sich Thomismus und Molinismus in der Bestimmung des Verhältnisses von ratio et fides auseinandersetzen.

Nach thomistischen Prinzipien bedeutet das „et“ der Formel ratio et fides in keinem Sinne eine Koordination. Der göttliche Glaube ist als Tugend und Akt übernatürlich seinem Wesen nach — und nicht bloß faktisch und moralisch; er gründet mit seinem gegenständlichen und seinem subjektiven Prinzip durchaus in der Übernatur. Die Vernunft verhält sich aber zu ihm als das unbedingt Untergeordnete, und zwar ist sie ihrem Wesen nach und nicht bloß

faktisch-moralisch (in der „jetzigen“ Ordnung) durchaus *potentia oboedientialis*, bloße, aber positive und entitative Empfänglichkeit für die Gnade des Glaubens. Wie die sichtbare Welt in ihrem Dasein und immanenten Sosein absolut abhängig und gehorsam ist dem ACTUS PURUS, so ist auch die menschliche Vernunft, die ihre Natur in der Erkenntnis dieser Welt vollendet, wesentlich untergeordnet der PRIMA VERITAS. — Für die molinistische Denkweise bedeutet dagegen *ratio et fides* eine Koordination, mögen die beiden Glieder nun mit Suarez dialektisch als das ganz Andere gegenübergestellt oder mit de Lugo als zwei Teilursachen des einen Glaubensaktes zusammengebunden werden. Der Akt der vernünftigen Erkenntnis selbst bleibt der *prima veritas revelans* koordiniert, wenn die Potenz des geschöpflichen Erkenntnisprinzips auch noch so sehr in die Abhängigkeit von der zuvorkommenden *gratia illuminans* gesetzt wird. Der Molinismus lehnt ja, wie St. in seiner Kritik scharf formuliert, jede „wesenhafte“ Zu- und Unterordnung der Vernunftnatur ab; sie soll in sich, d. i. in ihrer Wesenheit betrachtet, „indifferent und neutral zur Gnade“ sein.

St. meint: „E. findet an den Theorien des Suarez und de Lugo dies beanstandenswert, daß sie annehmen, dem eigentlichen Glaubensakte gehe ein vernunftgemäßes Erkennen der *motiva credibilitatis* voraus, das die Vernünftigkeit dieses Aktes dartue. Diese Theorie, meint er, habe Schule gemacht und sei zur Alleinherrschaft in der neueren Theologie gelangt; sie habe auch der modernen Apologetik den Weg bereitet“, J 332. Dieses Urteil ist ein einziges und für den St.schen Standpunkt charakteristisches Mißverständnis. Ich habe an der analysis fidei des Suarez und de Lugo keineswegs dies als spezifisch neuzeitlich „beanstandet“, daß „sie annehmen, dem eigentlichen Glaubensakte gehe ein vernunftgemäßes Erkennen der *motiva credibilitatis* voraus, das die Vernünftigkeit dieses Aktes dartue“. Das ist ja allbekanntes echtes Lehrgut der gesamten katholischen Überlieferung; hier konnte deshalb gar nichts spezifisch Neuzeitliches vermutet werden, und es ist unmöglich, dem Verfasser der „Zwei Wege“ ein Abweichen von dieser Tradition nachzuweisen. Das Eigentümliche der genannten großen Theologen der molinistischen Schule habe ich vielmehr in der Art gesehen und dargestellt, wie sie die Beziehung zwischen *ratio et fides* als ein Nebeneinander zweier *Agentia* bestimmen. Es zeigte sich, daß es sehr kühn ist, diese neuzeitliche Theorie kurzerhand mit den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes zu identifizieren. Das einzige, was mit einem Schein von Berechtigung aus Denzingers *Enchiridion* für die spezifisch molinistische Auffassung des Problems von Glauben und Wissen ins Feld gestellt werden könnte, ist der Umstand, daß dort, wo vom Vatikanum das Verhältnis von *ratio et fides* definiert wird, die Worte gebraucht werden: *opem sibi mutuam ferunt* (Denz 1799). Aber es kann nicht zugestanden werden, daß die molinistische Deutung des „*mutuam*“ richtig oder gar allein möglich sei. Denn es läßt sich — von anderem abgesehen — auch z. B. von dem Verhältnis „Meißel — Meisterhand“ sinnvoll sagen, *opem sibi mutuam ferunt*: Das Werkzeug dient der Meisterhand, und es wird umgekehrt von ihm geschärft und geführt. Die Überlegenheit der thomistischen Auffassung erscheint jedoch offensichtlich, wenn die kirchlichen Entscheidungen über die Abhängigkeit der weltlichen Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung (z. B. Denz. 1710, 1714, 1817), über die Bedeutung der letzteren als *stella rectrix* der ersteren (1681) und über das *ancilla*-Verhältnis der Philosophie zur Theologie (1656, 2087) berücksichtigt werden. Da für den Molinismus die natürliche Ordnung und das *lumen naturale* nur „eine“ *potentia oboedientialis* „hat“ für die Erhebung in die Übernatur und in das *lumen fidei*, darum kann die Unterordnung hier nur eine Akzidentalität und eine bloße *vérité de fait* bedeuten: sie gründet einzig darin, daß es für den katholischen Wissenschaftler eine sittliche Pflicht ist, seine Forschung mit dem Offenbarungsglauben nicht in Widerspruch geraten zu lassen. Für die Wissenschaft in sich betrachtet kommt die göttliche Offenbarung und ihr Ausdruck im katholischen Dogma nur als negative Norm in Betracht. Es dürfte einleuchten, wie die Frage von kirchlich dogmatischer Gebundenheit und wissenschaftlicher Forschungsfreiheit gerade durch diese gekünstelte Auffassung in ein schiefes Licht geraten konnte. Nach dem Thomismus ist aber

die natürliche Ordnung und die objektgerechte wissenschaftliche Verwirklichung des *lumen naturale* ihrem immanenten positiven Wesen nach nichts anderes als *potentia oboedientialis*, als Empfänglichkeit und Dienstbereitschaft für die Gnade und die göttliche Wahrheit des Glaubens. So wird die Eigengesetzlichkeit der natürlich-vernünftigen Ordnung gerade dadurch gewahrt, daß es eine Erniedrigung bzw. Verkümmern derselben bedeuten muß, wenn sie irgendwie aus ihrem wesenhaften Dienstverhältnis zur übernatürlichen Offenbarung herausgesetzt wird.

Wenn die thomistische Apologetik demnach die Isoliermethode samt dem Als-ob-Zweifel der spezifisch neuzeitlichen „neutralen Theologie“ ablehnen muß, so kann das nur dort als „Fideismus“ mißdeutet werden, wo die Weisheit des Aquinaten nicht voll anerkannt wird, daß die wesentliche Unterscheidung von Natur und Gnade allein in dem lebendigen Ganzen der einen göttlichen Wirklichkeit korrekt zu begründen ist. Der Thomist isoliert die apologetische Vernunft weder wirklich noch im Als-ob von dem göttlichen Glauben, weil sie sich als unverkümmerte natürliche Vernunft verwirklichen soll, nicht aber weil die vernünftige Erkenntnis der natürlichen bzw. *praeternaturalen* *motiva credibilitatis* durch Auktoritäten oder gar durch subjektive Irrationalitäten ersetzt werden soll. Auch der Thomist treibt Apologetik zu dem dreifachen Zwecke, den Glaubenden zu festigen, den Suchenden zu leiten, den Ungläubigen zu überzeugen. Aber eine den Prinzipien des Thomismus getreue Apologetik wird an keinem Punkte der Beweisführung vergessen lassen, daß die ganze apologetische Arbeit nichts ist als bloße Klärung, Ordnung und Wiederherstellung der natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade des göttlichen Glaubens. Deshalb kann hier eine Schwierigkeit in theoretischem Ernst genommen werden und braucht nicht als eine Gefahr für den Glauben zu einer methodischen Fiktion umgedeutet zu werden. Das ist methodisch klare und bewußte, wissenschaftliche Apologetik⁷.

⁷ Während der Korrektur dieses Drucksatzes erhalte ich Kenntnis von der Besprechung, die *P. Reginald M. Schultes O. P.* den „Zwei Wegen der neueren Theologie“ im *Divus Thomas* gewidmet hat. Sie ist allerdings „ganz anders“ als die Kritik Stufers. Nachdem *P. Schultes* meine systematische Auffassung von dem „Einen Weg der Theologie“ gekennzeichnet hat, urteilt er: „Im allgemeinen können wir diesen einen Weg der Theologie nur begrüßen; er entspricht auch der Tradition der thomistischen Schule. Die Einzelheiten der Ausführung und Begründung dagegen bedürfen teilweise einer Ergänzung, die auch geeignet sein dürfte, einzelne Bedenken, die sich aus der vorliegenden Fassung der These ergeben, zu zerstreuen.“ Die „einzelnen Bedenken“ beziehen sich auf drei Sätze, die *P. Schultes* nicht nur wohlwollend, sondern durchaus sachlich aus dem Zusammenhange in meinem Sinne interpretiert. Die „Ergänzung“ aber besteht darin, daß *Schultes* den von mir hin und wieder gewählten Ausdruck „Hinordnung“ (sc. der Natur zur Gnade) durch „Unterordnung“ ersetzt, was ebenfalls im vollen Einklang mit dem Gedankengang des ganzen Buches steht. Statt jeden Beweises können dem Leser schon die vorstehenden Ausführungen dienen; sie lagen — was ausdrücklich bemerkt sei — schon fertig abgeschlossen und im Druck vor, ehe ich die Besprechung *P. Schultes'* kannte. Der Unterschied zwischen den Bemerkungen *P. Schultes'* und meiner Darstellung liegt allein in der Verschiedenheit der Betrachtungsweise: Während ich von der konkreten historischen Lage der Theologie in der Gegenwart ausgehe, um die thomistische Auffassung vom Wesen der theologischen Erkenntnis zu realisieren, geht *Schultes* von der festen Tradition der thomistischen Doktrin aus, um von dorthier die gegenwärtige Problemlage zu beleuchten. Daß sich beide Betrachtungsweisen im Grundsätzlichen treffen, dafür zeugt die Kritik *Schultes'* mit erfreulicher Eindeutigkeit. *Schultes* faßt das Ergebnis in dem Schlußsatz zusammen: „Damit kommen wir zum Schlußurteil. Eschweiler vertritt mit Recht die These, daß wir keine ‚doppelte Theologie‘ benötigen, daß aber die eine vom Glauben ausgehende Theologie jede natürliche, rein vernünftige Erkenntnis und Methode ‚aufnehmen‘ bzw. verwenden kann.“

Diesem Schlußsatz hat Schultes nachträglich eine Anmerkung beige­setzt, die den Lesern dieser Auseinandersetzung mit *P. Stuf­ler* von Belang erscheinen wird: „Während der Druck­legung dieser Besprechung hat gegen das Werk von K. Eschweiler ein befremdender, aber an­scheinend gut organisierter Kampf eingesetzt. Die bisher erfolgten Angriffe sind aber in keiner Weise geeignet, das abgegebene Urteil abzuändern. Wenn z. B. P. Stuf­ler Eschweiler des­wegen ablehnt, weil er die Forderung aufstelle, ‚die wissenschaftliche Apologetik aus der Theologie zu entfernen‘ (Z. K. Th. 1926, S. 335), so zeigen schon die von uns angeführten Zitate, daß eine unberechtigte Unterstellung vorliegt.“

Die pädagogische Richtung der heutigen Katechetik.

Bergmann, P., Neugestaltung des biblischen Geschichtsunterrichtes für die Oberstufe der Volksschule mit Lehrauftritt: Jesus und die heidnische Kanaaniterin. 40 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. — *Bundschuh, J.*, Die biblische Geschichte. Nach dem darstellenden Unterricht in ausgeführten Lehrbeispielen für Katecheten und Lehrer. 1. Teil, 314 Seiten. Badertsche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N. 1925. — *Eberhard, O.*, Arbeitsschulmäßiger Religionsunterricht. Gesammelte Stundenbilder aus pädagogischer Werkstatt. 2. Aufl. 308 Seiten. J. F. Steinkopf, Stuttgart 1924. — *Gatterer, M.*, Katechetik. 3. Aufl. 656 Seiten. F. Rauch, Innsbruck 1924. — *Ders.*, Kinderseelsorge. 224 Seiten. F. Rauch, Innsbruck 1924. — *Greven, J.*, Geschichte der Kirche. Erstes Zeitalter: Die Kirche in der griechisch-römischen Welt. — (Licht und Leben. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Bd. IV, 1. Teil.) 74 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1926. — *Jehle, E.*, Gebeterziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule. (Religionspädagogische Zeitfragen Nr. 10.) 105 Seiten. Kösel & Pustet, München 1925. — *Junglas, J. P.*, Katholische Glaubenslehre. Drei Teile. (Licht und Leben. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Bd. I und II.) 133 bzw. 192 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1926. — *Kalt, E.*, Schuster-Holzammers Handbuch zur biblischen Geschichte. Für den Unterricht in Kirche und Schule sowie zur Selbstbelehrung. Bd. I, 8. Aufl. 874 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1925. — *Kautz, H.*, Neubau des katholischen Religionsunterrichtes, II. Band: Ein System der katholischen Religionspädagogik. 398 Seiten. III. Band: Jesus, der Erlöser der Welt. 378 Seiten. Butzon & Bercker, G. m. b. H., Kevelaer 1926. — *Könn, J.*, Saat und Ernte. Lebenskundliche Besprechungen zur Einstellung der jugendlichen Selbsterziehung auf den Familienberuf. 2. Aufl. 169 Seiten. Benziger, Einsiedeln 1925. — *Mayer, H.*, Katechetik. 179 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1924. — *Mönnichs, Th.*, Geschichte der Kirche Christi in Zeit- und Lebensbildern für die Volksschule. 40 Seiten. J. Kösel & F. Pustet, München 1925. — *Niebergall, F.*, Christliche Jugend- und Volkserziehung. Eine Religionspädagogik auf religionspsychologischer Grundlage. 152 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924. — *Pfennigsdorf, E.*, Wie lehren wir Evangelium? Ein Methodenbuch auf psychologischer Grundlage für die Praxis des Religionsunterrichtes in Schule und Kirche. 2. Aufl. 324 Seiten. A. Deichert, Leipzig und Erlangen 1925. — *Rensing, G.*, Lebensvoller biblischer Unterricht. Hilfsbuch zur katholischen Schulbibel (Ecker). II. Band: Neues Testament. 2. Aufl. 360 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1925. — *Ders.*, Kirchengeschichtliche Unterrichtsbilder für die katholische Volksschule. 163 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1926. — *Schäfer, J.*, Schuster-Holzammers Handbuch usw. Bd. II, 8. Aufl. 782 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1926. — *Tillmann, F.*, Katholische Sittenlehre. (Licht und Leben usw., Bd. III. 157 Seiten.) L. Schwann, Düsseldorf 1926.

* * *

Der Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts fand eine hauptsächlich aufs Methodische gerichtete Bewegung der Katechetik vor. Der Münchener Katechetenverein trat mit seiner neuen, textentwickelnden Methode des Katechismusunterrichtes auf den Plan, und sein Organ, die katechetischen Blätter, eröffneten eine neue Folge, deren nächste Jahrgänge (seit 1902 unter der Redaktion von Anton Weber) viele eingehende Untersuchungen dem Wesen, der Berechtigung und der Benennung der neuen Lehrart widmeten. 1905 gab *A. Weber* seine zusammenfassende Schrift „Die Münchener katechetische Methode“ heraus; Entwürfe praktischer Katechesen von ihm und namentlich von *H. Stieglitz* folgten, und auch die beiden ersten Münchener katechetischen Kurse der Jahre 1905 und 1907 tagten im Zeichen der Methodenfrage.

Eine Wendung bahnte sich schon an in den Kursen von 1909 und 1911. Das Thema war nicht mehr die Methode des Unterrichts, sondern die religiöse Erziehung. Unter dem Druck der

Kriegswirkungen gelangte dieser Gesichtspunkt zur Alleinherrschaft; das Pädagogische ist der Kernpunkt der neuesten Katechetik. *J. Göttler* gibt seit 1916 die Broschürenfolge der „Religionspädagogischen Zeitfragen“ heraus; seine 1923 erschienene Katechetik nennt er im Haupttitel „Religions- und Moralpädagogik“, und die von ihm seit 1909 redigierten katechetischen Blätter tragen auf dem Schutzumschlag (warum nicht auch auf dem eigentlichen Titelblatte?) die Charakterisierung: „Blätter für Religionspädagogik.“ Die neuesten katechetischen Hand- und Hilfsbücher weisen sämtlich die pädagogische Orientierung auf. So der kurze, inhaltreiche Grundriß der Katechetik von *H. Mayer*, der herausgewachsen ist aus seiner 1922 veröffentlichten Schrift „Religionspädagogische Reformbewegung“. *Mayer* baut kein neues System der Katechetik auf, sondern reiht die in der Gegenwart wichtigsten Themen zu sachlichen Gruppen aneinander, wobei das psychologische und pädagogische Moment sorgfältige Beachtung findet. Ebenso hat *M. Gatterer* seine Katechetik umgearbeitet und Methode und Technik des Religionsunterrichtes hinter den erziehlischen Anforderungen zurücktreten lassen. Überall markiert er den Einfluß und die Verantwortlichkeit der erziehenden Persönlichkeit. Der letzte Abschnitt des Buches ist auch gesondert gedruckt unter dem Titel „Kinderseelsorge“. In den praktischen Fragen berücksichtigt der Verfasser die österreichischen Verhältnisse; seine gediegenen Grundsätze und Anweisungen verdienen aber auch die Aufmerksamkeit der deutschen Katecheten.

Gesondert von diesen Schriften soll *H. Kautz'* „Neubau des katholischen Religionsunterrichtes“ besprochen werden, dessen erster Band in Jahrg. I dieser Zeitschrift 1924, S. 91—93, gewürdigt wurde. Der zweite Band trägt den Titel „Ein System der kath. Religionspädagogik“ und bezweckt eine Überwindung des Arbeitsschulprinzips aus katholischem Geiste heraus. Die Arbeitsschule, so führt *Kautz* aus, fordert viel Geld, sie tritt revolutionierend auf, sie ist nicht wissenschaftlich fundiert, sie kommt aus nichtkatholischer Geisteswelt. Ihr will *Kautz* ein durchaus katholisches System der Religionspädagogik gegenüberstellen, das er auf dem Totalitätsprinzip aufbaut, mit dem er eine Totalreform des Religionsunterrichtes durchführen möchte. Alle berechtigten Fortschritte sollen darin untergebracht werden, alle modernen Forderungen ihre Erfüllung finden. Die Grundrichtung dieses Wollens verdient alle Anerkennung. Manche wissenschaftliche Werke weiß *Kautz* in seiner Aufstellung des Systems anzuführen, und viele wissenschaftliche Termini verwertet er, aber die wissenschaftliche Verarbeitung des Stoffes und die konstruktive Durchführung des „Neubaus“ befriedigt wenig. Das Buch hat zuviel Rohmaterial aufgespeichert, stellt zuviel wortreiche Hilfsuntersuchungen an, deren Notwendigkeit nicht einleuchtet, schiebt in die eigentlich religionspädagogischen Erörterungen zu viele allgemeine Reflexionen, breit dargelegte Selbstverständlichkeiten, weitausholende Begriffsbestimmungen ein, läßt bei manchen Begriffen die scharfe Abgrenzung, ja selbst die Erfassung des Wesentlichen vermissen und ermangelt einer durchsichtigen, zielbewußten, straffen Gedankenführung. So treffend die aus der Praxis geschöpften Einzelurteile, so anregend die für die Praxis bestimmten Winke sein mögen — im ganzen ist der zweite Band die schwächste Leistung des dreiteiligen Neubaus des Religionsunterrichtes. Der Schlußband gehört sachlich schon in den folgenden Abschnitt unseres Referates. Er stellt das Leiden und Sterben Jesu in ausgeführter unterrichtlicher Behandlung dar unter Verwendung der brauchbaren Ideen der Arbeitsschule. Wir hätten lieber gesehen, wenn der Schlußteil uns verraten hätte, wie der Verfasser den Neubau des Katechismusunterrichtes vornehmen will; biblische Stoffe waren ja im ersten Bande schon vorgeführt. Präparationen sind die Abschnitte des dritten Bandes nicht; ihr Umfang macht es unmöglich, sie in ihrer Totalität zu verwerten. Studienobjekte können sie auch nicht sein; ihr Inhalt trägt ein zu subjektives Gepräge. In der Ausmalung des biblischen Stoffes findet sich zuviel unkindlich Reflektiertes, zuviel unbiblisch Hinzugedichtetes, zuviel archaisch oder exegetisch Fragliches und selbst Verkehrtes. Die Herübernahme von Ab-

schnitten aus Anna Katharina Emmerik wird nicht durch die Bemerkung der Fußnote „Als Privatoffenbarungsstoff deutlich kennzeichnen“ gerechtfertigt. Wer verbürgt, daß diese Gesichte Privatoffenbarungen sind? Nein, eine Auffüllung der Bibelerzählungen mit Details aus diesen Visionen muß für den Unterricht grundsätzlich verworfen werden. Das Zitat aus Maria von Agreda, S. 41, kann dem Unterrichteten nur ein mitleidiges Lächeln abnötigen. Was vom Referenten zum ersten Bande Empfehlendes und Anerkennendes bemerkt wurde, soll mit diesen Ausstellungen keineswegs zurückgezogen werden. Doch erfordert die Benützung des reichen, aus der Praxis geschöpften und für die Praxis wieder fruchtbaren Materials im dritten Bande eine gründliche Überprüfung und Sichtung.

Als Hilfsmittel zum biblischen Unterrichte präsentiert sich Schuster-Holzammers bekanntes Handbuch, Band I, in neuer Bearbeitung durch E. Kalt und Band II zum dritten Male von J. Schäfer herausgegeben. Der gemäßigt konservative Standpunkt des Buches ist bekannt. Die gewissenhafte Berücksichtigung der fortschreitenden Forschung bei Übersetzung und Erläuterung des Bibeltextes läßt sich durch das ganze Buch in ungezählten Einzelheiten verfolgen. Die Erwähnung des Werkes an dieser Stelle rechtfertigt sich damit, daß die Palästinakunde ein so wichtiges Mittel ist, um sich in den Geist der Bibel hineinzuleben und sie im erziehenden Religionsunterrichte fruchtbar zu benützen; dazu aber bietet das Handbuch in Wort und Bild eine überaus schätzbare Hilfe. Für die Bibelkatechese der Volksschule legt G. Rensing den ersten Teil eines Hilfsbuches vor, das inhaltlich an die norddeutsche Einheitsschulbibel von J. Ecker anschließt, unterrichtlich den Weg der Arbeitsschule einschlägt und die neuen preußischen Lehrpläne für den Religionsunterricht zugrunde legt. Die Präparationen sind kurz ($1\frac{1}{2}$ bis $4\frac{1}{2}$ Seiten pro Lektion) und verraten den erfahrenen Schulmann, der in der Beherrschung des neuen Lehrverfahrens durchaus sicher ist, aber auch weiß, daß die Persönlichkeit des Katecheten alle Arbeit beseelen muß; sonst wird nichts mit der Arbeitsschule gewonnen. Rensing ordnet den Stoff zu jeder Lektion nach den Gesichtspunkten: I. Einstellung und Einstimmung, II. u. III. Erläuterung und Lehrentwicklung, IV. Anwendung aufs Leben; überall zieht er den Schüler zur regsten Selbsttätigkeit heran. Diese Anordnung will der Verfasser nicht als ein unterrichtliches Schema behandelt wissen. Es wäre in der Tat schlimm, wenn wieder ein System formaler Stufen den Gang der einzelnen Unterrichtslektion gleichmäßig bestimmte. Besonders möchte ich davor warnen, daß nicht über der Entfaltung lebhaftester Schülertätigkeit die biblische Erzählung, das Vorerzählen des Katecheten, in Vergessenheit gerate. Die nach dem Arbeitsschulprinzip vermehrte Außentätigkeit der Schüler fordert geradezu als Korrelat auch Übungen der vermehrten Innentätigkeit, und kaum eignet sich etwas so gut zum schweigenden Lernen als die biblische Erzählung. Einen Gedanken des Pythagoras aufgreifend, bemerkt Hegel: „Dies ist, kann man überhaupt sagen, eine wesentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen: man muß damit anfangen, Gedanken anderer auffassen zu können; es ist dies Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und dies ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, zum Studieren. Man pflegt zu sagen, daß der Verstand durch Fragen, Einwendungen und Antworten usw. ausgebildet werde; in der Tat wird er aber dadurch nicht gebildet, sondern äußerlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erworben und erweitert dadurch, daß er an sich hält; durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr die Fähigkeit, aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle und Einwendungen nichts taugen, dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben.“ (Werke XIII, 230.) Vielleicht könnte auch das Hilfsbuch noch genauere Anweisung für das Erzählen geben; dafür ließen sich Sätze der Art wie: „Beweise aus dem Alten Testament, daß in Gott mehrere Personen sind“ (S. 33) oder: „Beweise, daß diese Zahl (40) in der Heiligen Schrift öfter vorkommt“ (S. 35), ohne Schaden entbehren.

Auf anderem Wege als Rensing geht *J. Bundschuh* an die Reform der Bibelkatechese. Er wählt dazu den „darstellenden Unterricht“ im Sinne O. Willmanns: Darstellung bezweckt Erzeugung eines Wissens, das zugleich bildet und sich einem größeren Ganzen richtig einordnet. Die darstellende Lehrweise nähert sich bei der biblischen Geschichte der Betrachtung, wird lebenswahr und macht die Stunde zu einer Weihestunde. Dieser Wert des vortragend-darstellenden Verfahrens soll nicht bestritten werden, doch dürfen wir auch seine Schattenseiten nicht übersehen. Die eine besteht in einer zu großen Breite, und der scheint Bundschuh nicht ganz entgangen zu sein. Jede Lektion füllt in seinem Buche durchweg 10 und mehr Seiten. Wie viele Teile soll das ganze Werk umfassen, wenn der erste Teil auf 314 Seiten nur die Lektionen von der Verherrlichung Jesu an bis zum Schlusse der Apostelgeschichte und fünf kirchengeschichtliche Abschnitte umfaßt? Es wären noch sechs bis sieben weitere Bände notwendig. Die zweite Gefahr ist die unzureichende Inanspruchnahme der Eigentätigkeit des Schülers. Das Buch überläßt es dem Katecheten, dieser Gefahr vorzubeugen.

Eine grundsätzlich pädagogische Orientierung des Bibelunterrichtes verlangt *P. Bergmann*; nicht Lernunterricht, sondern christliche Seelenheilpflege soll der Katechet treiben. Das muß ihm leicht werden, da er im Alten Testamente die Erziehung der Menschheit durch Gott selbst und im Neuen Testamente Christus, das vollkommenste Vorbild für jeglichen Menschen, der Jugend vorführt. Ein tief erfaßtes Lehrbeispiel des Verfassers macht klar, wie er die Selbsttätigkeit der Schüler in Anschauung, Erkenntnis und Tat anregt und zum Ziele leitet.

Die Kirchengeschichte erhält in den neuen Volksschulplänen die seit langem gewünschte Berücksichtigung. Außer den Lebensbildern der volkstümlichen und heimatlich bedeutenden Heiligen verlangt der abschließende Religionsunterricht der Volksschule auch kirchengeschichtliche Bilder. Die „Ergänzung zu den Lehrplänen für den katholischen Religionsunterricht der Volksschulen der Erzdiözese Köln“ sagt darüber: „Die für die Abschlußjahre vorgesehene Einführung in die Kirchengeschichte muß in der Volksschule monographisch-biographisch gehalten werden. Es sind dazu typische Lebensbilder zu wählen, in denen die kirchengeschichtliche Bedeutung eines Zeitalters, einer Einrichtung usw. sich für die Kinder faßlich ausdrückt.“ (III, Nr. 4.) Der frühere Katechismus der Kölner Union hatte einen Anhang, der auf etwa 20 Seiten eine kürzeste Kirchengeschichte in chronologischer Darstellung gab. Schon vor Jahrzehnten war erwogen worden, ob man nicht Lebensbilder hervorragender Persönlichkeiten und Diözesanheilige diesem Anhange einfügen solle. Zudem wurde in Zeitungsartikeln und selbst im Parlament Klage geführt wegen verletzender Äußerungen über Luther und die Reformation in diesem Anhange, obschon die Sache lange nicht so schlimm war wie die Charakterisierung der „päpstlichen“ Messe als „Verleugnung des einigen Opfers Jesu Christi und vermaledeite Abgötterei“ in Frage 80 des noch immer gebrauchten Heidelberger Katechismus. Die ohnehin schwierigen Beratungen über den Einheitskatechismus sollten nicht mit der Umarbeitung des Abrisses der Kirchengeschichte noch weiter belastet werden. So erscheint die Kirchengeschichte denn getrennt vom Katechismus als selbständiges Heftchen. *Th. Mönnichs*, der Bearbeiter des Einheitskatechismus legt ein kurzgefaßtes Büchlein für die Hand der Kinder vor, das die Themen des allgemein gültigen Lehrplanes und auch die meisten Lebensbilder der Kölner Ergänzung berücksichtigt. Er hat bei den einzelnen Abschnitten die Anordnung getroffen, daß zunächst die betreffende Zeit oder Einrichtung kurz gekennzeichnet wird und dann ein Lebensbild sich anschließt. Ein anderer Schultext zur Kirchengeschichte ist von *G. Rensing* verfaßt. Dazu liegt auch ein ausführliches, methodisch wohldurchgearbeitetes Lehrerbuch vor, dem noch eine Ergänzung in Gestalt eines kirchengeschichtlichen Lesebuches folgen soll. *Rensings* kirchengeschichtliche Katechesen können als gutes Hilfsmittel auf einem bisher in

der katechetischen Literatur erst spärlich beachteten Gebiete empfohlen werden. Der Sprung zwischen Abschnitt 11 und 12 (Franz Xaver und Adolf Kolping) ist wohl etwas zu groß; bei *Mönnichs* findet sich doch wenigstens ein Zwischenglied.

Einen wichtigen Beitrag zum Schulentlaßunterricht liefert *J. Könn*. Die Sorge um die christliche Familie hat ihm die Feder in die Hand gedrückt. Soviel böses Beispiel, unchristliche Lehre und Unwissenheit wirken zusammen, um im Jugendlichen falsche Vorstellungen über Ehe und Familienleben zu erzeugen. Darum hat der neue Lehrplan die dazugehörigen Themen in das letzte Drittel des 8. Schuljahres gesetzt. Könn zeigt in einer für Volksschulkinder gut verständlichen und praktisch erprobten Weise, wie die Jugend in die rechte Hochschätzung der Ehe und Familie eingeführt und zur Selbsterziehung für ein glückliches Familienleben interessiert werden kann. Des Verfassers Absicht geht nicht dahin, eine Methode zu veranschaulichen, sondern lediglich eine pastoral und erzieherisch wirksame Stoffauswahl in passendem Ausdruck vorzulegen.

Die Gebetserziehung behandelt *E. Jehle*. Er geht das Kapitel des Katechismus über das Gebet durch, fügt dann die Geheimnisse des Rosenkranzes an und schließt mit einer gebetsmäßigen Darstellung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Reichliche Verwendung der Heiligen Schrift und des biblischen Bildes verbindet der Verfasser mit stetiger Anregung zum Eigengebet, das die Kinder jedesmal schriftlich aufzeichnen, vorlesen, besprechen, und aus dem dann ein abschließendes Klassengebet (von reichlicher Länge!) durch den Katecheten redigiert wird. Gesund und empfehlenswert ist das schon von Hirscher aufgestellte Prinzip, alle religiöse Lehre in Gebet umzusetzen. Zur Ausschöpfung der Schulbibel gibt Jehle recht beachtliche Winke. Nur liegt es nicht im Geiste der Arbeitsschulidee, daß eine Reihe gleichartiger Stoffe, wie die sieben Vaterunserbitten, Stunde für Stunde hintereinander nach dem gleichen Schema behandelt wird. Ferner muß der Katechet auch unter den biblischen Geschichten eine weise Auswahl treffen, sonst werden die Kinder in eine gerade für die Gebetsübung schädliche Zerstreuung der Phantasie hineingetrieben. Ob die Eigengebete der Kinder jedesmal wirkliche Gebetsakte bedeuten? Manches klingt recht altklug, und die Seite 52 mitgeteilte Bemerkung eines Mädchens: „Wir können aber doch schon feine Sachen machen!“ läßt gewisse Bedenken aufsteigen.

Der Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten hat im verflossenen Jahre auch eine Neuordnung erfahren, die namentlich für die Oberstufe neue Lehrmittel notwendig macht. Am einschneidendsten wirkt der schon längst durch eingehende Erörterungen vorbereitete Verzicht auf eine systematische Apologetik. Der Plan der Knabenschulen wählt den Gang so, daß in der Glaubenslehre mit dem Thema Kirche begonnen wird und dann die Lehre von Jesus Christus, zuletzt die Lehre von Gott folgt. Mit der Darlegung der Dogmen verbindet er eine der Zeit und den Schülern angepaßte Apologie der einzelnen Wahrheiten. Die Sittenlehre nebst wissenschaftlich-praktischer Behandlung der Liturgie beschließt den Unterricht auf O I. Das erste Lehrbuch nach den neuen Plänen ist zu Ostern unter dem Schlagwort „Licht und Leben“ erschienen. *J. P. Junglas* hat in drei Teilen die Glaubenslehre, *F. Tillmann* die Sittenlehre und *J. Greven* die Kirchengeschichte bearbeitet. Das altchristliche Denkwort $\Phi\Omega\Xi\ \Sigma\Omega\text{H}$, das vor acht Jahren die „liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen“ als Titelschmuck angenommen haben¹, zielt auch dieses Lehrbuch und bekundet, daß den Verfassern Weckung und Festigung des religiösen Lebens als Hauptziel vorschwebt. Der Plan der Mädchenschulen nimmt

¹ Inschrift aus Syrien (Byblos) in Kreuzesform. Vgl. *F. Cabrol & H. Leclercq*, *Reliquiae* (sic!) *liturgicae vetustissimae*. Paris 1900 I, nr. 2805.

übereinstimmend mit den Knabenschulen die Lehre von der Kirche in U II, gewinnt aber dann den Übergang zu den Lehraufgaben der folgenden Klassen durch die Frage: Was lehrt nun die Kirche? Was lehrt sie über die Grundlagen unseres Glaubens? Welche Glaubens- und Sittenwahrheiten verkündet sie? Die Sittenlehre ist der Glaubenslehre eingebaut und zwischen die Dogmen von der übernatürlichen Erhebung und dem Sündenfalle des Menschen eingeschoben. Diesem Plane wird eine in Angriff genommene Neubearbeitung der „Katholischen Religionslehre“ des Referenten mit dem Schlagworte „Im Reiche Christi“ Rechnung tragen.

Auf protestantischer Seite wendet man der Neugestaltung des Religionsunterrichtes gleichfalls lebhafteste Aufmerksamkeit zu. Im „arbeitsschulmäßigen Religionsunterricht“ nimmt *O. Eberhard* mit sicherem pädagogischem und pastoralem Takt Stellung zur Methode der Arbeitsschule. Er verwahrt sich dagegen, daß die neue Lehrweise rationalistisch wirken müsse. Arbeit ist nicht bloß das Selbstfinden, sondern „jedwede Tätigkeit produktiver oder reproduktiver Art zur Erzeugung oder Wiedererzeugung objektiver Werte, die zugleich einem subjektiven Wertzusammenhang angehören“. (S. 8.) Er verurteilt einen Religionsunterricht, der bloß Gefühl wecken will. Denn flüchtige Gefühlswellen bedeuten im Seelenleben nicht viel, sie kommen und gehen, ohne die Tiefe zu berühren“. (S. 216.) Er sieht auch recht klar die große Gefahr einer äußeren Regsamkeit, die sich auf Kosten der inneren Seelenregungen entfaltet. Sodann hält er daran fest, daß das Evangelium Lehre und somit Gegenstand des eigentlichen Unterrichtes ist, doch muß es ausgewertet werden in Tat und Leben. Also eine weitgehende Übereinstimmung mit Grundsätzen, die auch von der katholischen Katechetik vertreten werden und ausmünden müssen in die unbedingte Forderung konfessioneller Volksschulen. Die gesammelten Stundenbilder geben nach der ethischen, sozialen, liturgischen und apologetischen Seite hin gute Anregungen. Die dogmatische Seite kommt ihrer Natur nach dem Arbeitsschulgange am wenigsten entgegen, ist auch in den Lehrproben nicht eigens vertreten. Einzelne Nummern sind für uns unbefriedigend. So können wir es nicht als glücklich ansehen, wenn für 17- bis 18jährige zum Thema „Wesen des römischen Katholizismus“ Fr. Heiler als die Autorität schlechthin gewählt ist; rein methodisch wäre es richtiger gewesen, aus K. Adam: „Das Wesen des Katholizismus“ oder F. Sawicki: „Die katholische Frömmigkeit“ vorzuführen, was der Katholizismus selbst über sein Wesen und Wollen sagt. — Das Gesamtgebiet der katechetischen Praxis durchwandert *E. Pfennigsdorf* in dem Buche „Wie lehren wir Evangelium?“. Er nennt es im Untertitel ein Methodenbuch. Das könnte mißverstanden werden. Gern beschränkt man den Begriff der Methode auf die Art des Lehrens und Lernens. Davon spricht das Buch auch, und zwar in gediegener und ausgereifter Darstellung. Der Hauptsache nach führt es aber in die Ziele und Mittel der katechetischen Erziehungsarbeit ein. Die Methoden werden danach gewertet, wieviel sie zur religiösen Lebensgestaltung beitragen. Des Verfassers Ausführungen berühren den katholischen Katecheten recht sympathisch; er ist nicht ohne Blick für manche Eigenwerte des Katholizismus, die von den Reformatoren preisgegeben wurden. (Vgl. S. 70.) Besonders lehrreich ist die Gewinnung einer aus dem Evangelium geschöpften Methode, die besonnene Stellungnahme zum Arbeitsschulprinzip, die Ablehnung einer den Schrifttext vergewaltigenden Ausmalung beim Erzählen biblischer Geschichten, das Abrücken von dem Rationalismus wie von der einseitigen Gefühlsreligion und der Aufruf zu energischer Taterziehung (*fides non sine operibus!* S. 67). Der Satz S. 84: „Für den katholischen Christen liegt der Hauptgrund seiner kirchlichen Betätigung in dem Gebot der Kirche, der er als treues Glied Gehorsam zu leisten hat“, ist nur dann richtig und wurzeltief gefaßt, wenn die Kirche als der fortlebende Christus anerkannt wird, der bis zur Gegenwart durch die Kirche wirkt und erlebt wird. (Vgl. dagegen die Bemerkung S. 70 über die „römische Verflachung des Kirchenbegriffs“.) Solcher kontroverstheologischer Einfügungen

finden sich nur wenige. Im ganzen wird der Katechet aus diesem gläubigen Buche manches lernen.

Weitab vom katholischen Religions- und Glaubensbegriff liegen die Grundauffassungen *Fr. Niebergalls*, auf die er seine religiöse Erziehungslehre stützt. Die psychologischen Entwicklungen und insbesondere die ausführlich dargelegte und aufs Religiöse angewandte Psychologie der Wertschätzung ergibt einen Glauben, einen Unterricht und eine Erziehung, die wir als modernistisch bezeichnen und ablehnen. Nicht eben einladend wirkt es, wenn der Verfasser äußert: „Immer wieder versuchen wir es mit der Methode, die die katholische Kirche auf Grund des Vorganges von Augustin zur Vollendung gebracht hat: den eigentlichen Glauben in zwei Stücke zu teilen, von denen eines auf die Seite Gottes, eines auf die des Menschen fällt. Das ist aber nichts anderes als die Gottlosigkeit selbst.“ (S. 89.) Richtiger urteilt er an anderer Stelle: „Man kann nicht den himmlischen Funken herbeizwingen, der das Opfer am Brandaltar entzündet; aber man kann wie Elia auf dem Karmel die Holzscheite aufschichten, die des Blitzstrahls von oben warten, der die Flamme erweckt. Aber das muß man auch: ebensowenig wie der Holzstoß ohne den Funken brennt, zündet auch der Funke ohne Holzstoß. Ist jenes die Sache des Heiligen Geistes, so ist dieses unsere Aufgabe.“ (S. 94.) Nicht ohne Interesse ist es bei Niebergall zu sehen, wie religiöse Erziehung vom Standpunkte der Wertphilosophie sich ausnimmt, und dabei festzustellen, wie reiche, auch von der modernsten Religionspädagogik anerkannte Werte wir Katholiken in unserer asketischen Erbe- weisheit und Praxis besitzen. Dahin gehört z. B. die Bedeutung der Demut (S. 78), der Pflege des regelmäßigen Gebetes (S. 86), der Heiligenverehrung (S. 98 f., freilich ohne daß sie direkt genannt wird).

Franz Joseph Peters.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Von Kölner Kirchen.

Die Patrocinien der Kölner Kirchen und ihr Alter.

Die Frage nach dem Alter der ehrwürdigen Kölner Stadtkirchen hatte vor einigen Jahren der durch seine Arbeiten zur frühmittelalterlichen Kirchengeschichte bekannt gewordene Historiker *K. H. Schäfer* dahin beantwortet, daß er die Mehrzahl unter ihnen bis in die römische Zeit, einige sogar bis in die vorkonstantinische Periode, also bis ins dritte Jahrhundert hinaufreckte. Als vorkonstantinisch suchte er vor allem zu erweisen St. Gereon und St. Ursula, St. Kunibert (ursprünglich St. Klemens) und St. Severin (ehedem SS. Kornelius und Cyprian), endlich St. Maria in Lyiskirchen (unter Ableitung des Namens vom lateinischen *ad litus*). Ferner sollten noch der römischen, wenn auch nachkonstantinischen Zeit zuzuweisen sein: St. Aposteln, St. Columba, St. Alban, St. Peter, St. Pantaleon, St. Laurenz.

Dieser Datierung tritt nun neuerdings der Kölner Privatdozent *Dr. Goswin Frenken* in einer Untersuchung entgegen (6./7. Jahrbuch des Köln. Geschichtsvereins 1925), die insbesondere in ihrer historischen Unterbauung auch über die Kölner Stadt- und Diözesangrenzen hinaus interessieren wird.

Seit nun besteht der Brauch, Kirchen einen Heiligen als „Patron“ zu geben und sie nach ihm zu benennen? *Fr.* erwidert darauf: „Solange die Christen einer Stadt nur einen Versammlungsort besaßen, war kein Grund, ihn namentlich zu bezeichnen, um ihn von anderen zu unterscheiden. Als man später da, wo sich die Zahl der Gläubigen gemehrt hatte, mehrerer Versammlungsorte bedurfte, benannte man sie nach dem Eigentümer der Häuser, die sie enthielten; und auch noch die nach dem Mailänder Edikt Konstantins erbauten Kirchen erhielten zunächst ihren Namen nach dem ihrer Begründer und Stifter. Wir können das vor allem in Rom beobachten. ... Noch in den Unter-

schriften des römischen Konzils von 499 ist die sehr große Mehrzahl der römischen Kirchen als *titulus* des Gründers bezeichnet, *titulus Pammachii*, *Julii*, *Vestinae*, *Damasi* usw. Auf einer entsprechenden Liste vom Jahre 595 sind diese Kirchen dann umbenannt und tragen den Namen von Heiligen, und zwar zuweilen den des Stifters, der inzwischen zum Range eines Heiligen erhoben worden war.“ So war es in Rom, so in Antiochien, Karthago, Alexandrien, Mailand, Ravenna, Neapel. Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts begegnen uns die beiden ersten römischen Gemeindekirchen, die einem römischen Heiligen innerhalb der Stadt geweiht waren: San Lorenzo in Damaso (erbaut zwischen 366 und 384 von Papst Damasus) und San Clemente. Doch schimmert der ältere Brauch auch hier noch in der Benennung „*titulus Damasi*“ und „*titulus Clementis*“ (wohl der unbekannte Stifter) durch. Neben diesen Gemeindekirchen erhoben sich, seitdem der Kirche durch Konstantin der Friede geschenkt war, über den Gräbern der Märtyrer die sogenannten „*memoriae*“ oder „*martyria*“, anfangs wohl schlichte Kapellen, später vielfach prächtige Kirchen, die dann auch den Namen des Heiligen trugen, dessen Gebeine hier ruhten.

Nun, seit Ausgang des 4. Jahrhunderts, ein weiterer Schritt in der Entwicklung. Man beginnt, zunächst in der östlichen Reichshälfte, die Gebeine von Märtyrern aus ihren Grabkirchen in die Stadt, und bald auch von einer Stadt zur anderen zu übertragen. Seitdem werden auch städtische Kirchen bestimmten Heiligen geweiht, aber immer unter der unerläßlichen Voraussetzung, daß ihre Gebeine auch dorthin übertragen worden waren, daß sie in dieser Kirche ihre Ruhestätte gefunden hatten. Sehr schnell nahm dieser Brauch und die Versendung von Reliquien zu, als man — namentlich auf Grund angeblicher Selbstoffenbarung der Heiligen — immer wieder neue Märtyrergräber aufdeckte, an deren Gebeinen man nun auch anderen

Gemeinden bereitwillig Anteil gewährte. Auf die Wahl der Patrocinien hat das stark eingewirkt. Immerhin zeigt sich auch hier ein bemerkenswerter Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen, insbesondere der römischen Kirche. Während man dort wenig Bedenken trug, die Gebeine der Heiligen zu teilen und zu verteilen, scheute man sich in Rom, die Ruhe der Toten zu stören („Cineres timui vexare piorum“: Papst Damasus) und ließ noch lange anderen Kirchen nur Reliquien sekundärer Art, d. h. Teile der Grabtücher, der Marterwerkzeuge, geronnenes Blut u. a. zukommen. Noch Gregor der Große weigerte sich trotz der Bitten der Kaiserin Konstantia um eine Reliquie des hl. Paulus, anders zu verfahren.

„So erklärt es sich, daß noch zur Zeit Gregors von Tours († 593) im Frankenlande so wenige Kirchen fremden nichtgallischen Heiligen geweiht waren. Der Besitz von Reliquien war eben eine Voraussetzung für das Patrocinium. ... Daher waren nur solchen stadtrömischen Heiligen Kirchen geweiht, deren Reliquien — sekundärer Art — die Päpste zu verschenken pflegten, und anderen fremden Heiligen nur dann, wenn ihre Reliquien ihr ursprüngliches Grab verlassen hatten. Die weitaus größte Zahl der gallischen Kirchen aber war einheimischen Heiligen errichtet.“

Die Anwendung dieser allgemein bekannten und anerkannten (*Delehaye, J. P. Kirsch, Levison, Bernoulli*) Tatsachen auf die kölnischen Verhältnisse ergibt nach *Fr.* folgendes:

1. Es ist unmöglich, daß schon in vor-konstantinischer Zeit nach Heiligen benannte Kirchen in Köln bestanden haben können, da Grabkapellen und Grabkirchen in dieser Periode nirgendwo nachzuweisen sind, an Kirchen fremder Heiligen aber nach dem Gesagten gar nicht zu denken ist. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß bis über Konstantin hinaus die Kölner Christengemeinde (wie auch die von Trier und Mainz) nur eine Kirche („conventiculum ritus christiani“: Ammianus Marcellinus vom Jahre 355) besessen hat.

2. Zweifellos stammen noch aus römischer

Zeit St. Gereon und St. Ursula. „Hier mögen über den wirklichen oder vermeintlichen Märtyrergräbern ursprünglich kleine Martyrien erbaut worden sein, aber erst in der Zeit des Friedens.“ Möglich, aber nicht wahrscheinlich wäre allenfalls noch die Entstehung von St. Peter, St. Laurentius und St. Johann Baptist in den letzten Zeiten der römischen Herrschaft am Rhein.

3. Alle anderen Kölner Kirchen können frühestens der fränkischen Zeit entstammen, also nicht einmal der früheren Merowingerzeit, in der Köln wieder fast rein germanisch wurde und das Christentum von den zurückgebliebenen Römern aufs neue im Frankenlande ausgebreitet werden mußte. St. Maria in Lyskirchen ist wohl die Eigenkirche eines Franken Lisolf gewesen; auch das Marienpatrocinium spricht für diese späte Datierung. St. Kunibert ist als Grabkirche Kuniberts erbaut; die Nachricht, daß Kunibert selbst sie als Klemenskirche errichtet habe, ist eine Zutat der Vita. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei St. Severin. Ebenso ist weder für St. Aposteln, noch für St. Columba, noch weniger für St. Alban und St. Pantaleon eine Entstehung vor der fränkischen Zeit zu beweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen.

S.

*

Die Hörnchensmesse in St. Severin.

Keine Andacht zu Ehren eines kölnischen Heiligen kann auf ein so ehrwürdiges Alter zurückblicken wie die des hl. Severin, des Bischofs von Köln, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, die an jedem Montage des Jahres in der nach ihm genannten ehemaligen Stiftskirche im Süden des alten Köln abgehalten wird.

Die bei St. Severin entstandene Legende des hl. Bischofs, deren älteste Handschrift dem 10. Jahrhundert angehört, berichtet von dem Besuche, den der Papst Leo III. (795 bis 816) auf der Reise nach Paderborn 799 dem Grabe Severins in Köln abgestattet habe. „Der Schutzherr dieser Kirche liegt hier begraben; darum wage ich es nicht weiter zu ziehen, ohne ihm meinen Gruß entboten zu haben.“ Auf diese Begebenheit führt dann

der unbekannte Verfasser den Brauch der Kölner zurück, jede Woche einmal St. Severin zu verehren und um Beistand anzuflehen. Im 10. Jahrhundert war demnach die wöchentliche Verehrung des kölnischen Bischofs in seiner Kirche hier allgemein verbreitet. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts gründete der deutsche Ritterorden im Pfarrbezirke von St. Severin eine Niederlassung zur hl. Katharina mit Hospital; nach längeren Verhandlungen mit dem Stiftskapitel von St. Severin, wobei dieses vor allem darauf bedacht war, die Rechte des Stiftes und des Pfarrers zu wahren, wurde zu Koblenz zwischen Stift und Orden am 25. Januar 1219 ein Vergleich geschlossen. Am Schlusse wird bestimmt, daß der Priester der Deutschherren am zweiten Tage der Woche, wenn man die Severinskirche des Ablasses wegen besuche, sich nicht im Priestergewande auf der öffentlichen Straße (der Severinstraße) zeigen dürfe, sondern vor der Türe der Ordenskirche stehen bleiben solle. Damals war also schon der Montag der dem hl. Severin besonders geweihte Wochentag, und das blieb er in der Folgezeit. Als 1478 die Franziskanerinnen des Dritten Ordens aus dem Kloster St. Aporn nach dem vom Rate für sie erbauten Klösterchen neben der Bonifatiuskapelle auf der Severinstraße versetzt worden waren, traf das Kapitel von St. Severin mit den Schwestern am 18. Dezember 1480 eine Übereinkunft über ihre Eingliederung in den Pfarrverband. Um eine unliebsame Sammlung von milden Gaben an dem zweiten Wochentage durch die Franziskanerinnen auszuschalten, sollten sie an Montagen keine Reliquien ausstellen, so lautet eine Bestimmung dieses Vertrages.

Sowohl der Minorit Kratopol (Merseus) erwähnt 1580 den wöchentlichen Besuch der Kölner bei St. Severin wie auch der Kartäuser Erhard von Winheim, der sich 1607 in dem St.-Barbara-Kloster seines Ordens zu Köln aufhielt und hier das Sacrarium Agripinae schrieb. In diesem Werke schildert er die montägige Andacht des kölnischen Volkes zur Verehrung ihres Patronen. Aegidius Gelenius, der Geschichtschreiber Kölns in der Barockzeit, erwähnt 1634 gleichfalls die

jeden Montag in St. Severin von den Kölnern zu Ehren ihres Stadtpatrons gehaltene Andacht und führt sie auf das Beispiel Papst Leos III., des Erzbischofs Hermann III. (1089 bis 1099), der den kostbaren Severinusschrein dem Stifte schenkte, und auf andere Kirchenfürsten zurück.

Das Pfarrarchiv von St. Severin bewahrt eine Gottesdienstordnung für die Montage, die der Stiftsdechant Franz Kaspar von Francken-Sierstorff II (1717—1752) im Jahre 1729 aufgestellt hat. Von morgens 5 Uhr bis 11 Uhr wurden neun Messen gelesen; „da an Montagen das Volk zahlreich in unsere Kirche strömt, werden alle ermahnt, die für sie angesetzten Stunden genau einzuhalten, damit ... unserem heiligen Patron die an diesem Tage herkömmliche Verehrung in nichts geschmälert werde.“ 1741 erschien dann hier, wohl auf Veranlassung des Stiftes, eine „Montägige Andachts-Übung in der Kollegiatkirche S. Severini ... zu Ehren jetzt-gemelten h. Bischofs, bey Gott in allen Anliegen, sonderlich in theuren Zeiten und täglicher (!) Nahrungs-Abgang getreuen Patronen ... zu finden bey St. Severini Kirchen.“ Sie enthält außer einer Litanei von dem H. Erzbischof (!) Severino mehrere Gebete und vier Lobgesänge zu dem Heiligen, „welche alle Monat wechselweiß können abgesungen werden“, nach Angabe des Tones (der Melodie); keines dieser Lieder hat sich bis heute erhalten.

Sie wie auch die Gebete sind 1806 durch die von Professor *Ferdinand Franz Wallraf* verfaßten „Gebethe und Gesänge by den Andachtsübungen, welche ... zur Erhaltung der Fürbitte ... des h. Severinus in dessen Pfarrkirche ... nach altem Herkommen an allen Montagen ... gehalten werden,“ ersetzt worden. Die auf Kupferplatten eingestochenen Noten der Melodien des Hymnus (Wechselgesang) sowie der Litanei, deren Komponist unbekannt ist, werden noch bei der Kirche aufbewahrt. In dem Vorbericht über die Andacht erkennt man *Wallraf* als den Verfasser, der auch hier seine anderswo ausgesprochenen eigenartigen Ansichten über die Frühzeit Kölns verrät. Der Text des Wechselgesangs ist nicht frei von Schwulst

und kommt den sonstigen Wallrafschen Dichtungen in deutscher Sprache nicht gleich. In dem Schlußgebet jedoch erhebt er sich zu einer wirkungsvollen und ergreifenden Sprache. Vorbericht und Hymnus lehnen sich an die Legende von etwa 900 an; Severin ist dem Verfasser noch der geborene Gallier; der größte Teil seiner Reliquien wird von Bordeaux, wo er gestorben sein soll, von den Kölnern zurückgeholt.

Trotz ihrer Schwächen ist aber diese Dichtung *Wallrafs* in wahrstem Sinne volkstümlich geworden, und die 120 Jahre, die seit ihrem Entstehen verflossen, haben ihrer Beliebtheit keinen Abbruch getan; hierzu tragen allerdings die gehobenen und doch leicht singbaren Melodien ihr Teil bei; keiner, der der Severinussmesse zum erstenmal beiwohnt, kann sich dem Eindrücke verschließen, den dieser Volksgesang ausübt, der als solcher einzig in Köln dasteht. Das Gebet, in dem auch Bitten für den Kaiser Napoleon, den Gott zur Ausführung so großer Dinge bestimmt habe, und der der Stifter eines ewigen Friedens auf Erden sein möge, enthalten waren, bildet noch heute, freilich unter Ausschaltung der erwähnten Bitten, den wirkungsvollen Abschluß.

Woher hat nun die Severinussmesse den allgemein bekannten Namen „Hörnchensmesse“ erhalten? Besonders im späteren Mittelalter war die Ausstellung von Reliquien in ihren kostbaren Behältern bei dem feierlichen Gottesdienste allgemein üblich, ein Brauch, der sich in Köln bis in die letzten Zeiten des alten Kirchentums, bis zur Säkularisation, erhielt. Selbst kleinere Klosterkirchen wetteiferten darin mit den alten, mächtigen Stiftskirchen. Wie oben ausgeführt, wurde 1480 dem Kloster bei St. Bonifaz vom Severinuskapitel untersagt, an Montagen seine Reliquien zur öffentlichen Verehrung auszustellen. Hier liegt es nahe, anzunehmen, daß dadurch die Gläubigen, welche nach St. Severin Montags zogen, von der Verehrung der in der Stiftskirche zur Schau gestellten Heiligenreste nicht abgezogen werden sollten. Diese waren zunächst der in kostbarem Kasten ruhende Leib des hl. Bischofs, ein Teil seines hölzernen Stabes, der

in einen silbernen Bischofsstab des 15. Jahrhunderts eingeschlossen ist, Reliquien der beiden Konpatrone, des hl. Papstes Kornelius und des hl. Bischofs Zyprianus, die zur selben Zeit in einem, früher im Besitz eines großen Herrn gewesenen reich verzierten Hifthorn, einem Büffelhorn, geborgen wurden, und „vyll anders koistliches hyltomb (Heiligtum) koistlichen gezeirs ind in monstancien enthallden“. Jenes Horn nun, das auch heute noch wie zu der Urväter Zeiten neben dem Stabe des Patrons bei der Severinussmesse jeden Montag zur öffentlichen Verehrung ausgelegt wird, hat derselben die volkstümliche Bezeichnung verschafft.

H. H. Roth, Köln.

Die Entkirchlichung der Massen.

Im Verlage der österreichischen Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger“ (Wien VI, Mariahilferstraße 49) ist vor einiger Zeit als Sonderdruck eine kleine Schrift von *P. Georg Bichlmair S. J.* erschienen, die sich mit einer der ernstesten und bedrückendsten unter allen religiösen Gegenwartsfragen beschäftigt, mit der Abwendung der Arbeiter- und Proletariermassen von der Kirche. Zwar ist die Betrachtung hier äußerlich auf ein engeres Blickfeld eingestellt: es handelt sich zunächst um das Vordringen der Freidenkerbewegung in die unteren Volksschichten, daher der Titel „Das proletarische Freidenkertum“. Und österreichische, im besonderen Wiener Verhältnisse stellen den Hintergrund dar. Aber der Verfasser bemerkt mit Recht, daß fast alles, was hier zunächst für die erklärten und organisierten Freidenker festgestellt wird, in Wahrheit für die gottentfremdeten Massen der Gegenwart überhaupt zutrifft, und zwar gewiß nicht nur in Österreich, sondern, wie noch vor kurzem ein Aufsatz von *Joseph Joos* in dieser Zeitschrift (1925, 58 ff.) dargetan hat, in allen Kulturländern.

B. geht von der statistisch erwiesenen Tatsache aus, daß die Freidenkerbewegung, die vor dem Kriege fast nur in den Kreisen der Intelligenz Fuß zu fassen vermochte, heute in einer völligen inneren Umwandlung begriffen ist. Die akademisch Gebildeten aller

Richtungen, auch der Sozialdemokratie, haben sich mehr und mehr aus ihr zurückgezogen — nicht zuletzt wohl auch eine Folge der großen Umstellung im philosophischen Denken. Dafür ist besonders in den Großstädten die Zahl der den Ortsgruppen des Freidenkerbundes angeschlossenen Arbeiter dauernd im Wachsen begriffen. Offenbar ist auf religiösem wie auch auf politischem Gebiete eine große Scheidung der Geister im Anzuge. „Die Nachkriegszeit mit ihren harten Forderungen und wirtschaftlichen Krisen ist der Passivität und Gleichgültigkeit der breiten Schichten gründlich zu Leibe gerückt. Es dürfte heute nicht mehr allzuviel religiös indifferente Menschen im Sinne der liberalen Ära geben. Wie überall so drängen sich auch auf religiösem Boden die Gegensätze in den Vordergrund und jagen einander die Extreme.“ Die erdrückend große Mehrheit der Proletarier, insbesondere der Arbeiterschaft, darüber kann kein Zweifel mehr sein, steht heute dem religiösen Leben fern und der Kirche ausgesprochen feindlich gegenüber.

Welches sind die Gründe? fragt *B.*

„Vor allem sind es die großen wirtschaftlichen Krisen und Nöten der jüngsten Zeit, weshalb viele Menschen mit Gott und der Kirche zerfallen sind. *Bona culina, bona disciplina!* Dieser alte Klosterspruch enthält mehr Wahrheit, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Wir wissen alle: die Übernatur baut auf der Natur auf. Noch mehr. Sie setzt ein gewisses normales Maß natürlicher Existenzbedingungen und wirtschaftlichen Wohlstandes voraus. Wo dieses Durchschnittsmaß nicht erreicht wird, beginnt die Pflicht zum Heroismus, wobei natürlich viele Durchschnittsmenschen — und die Massen kommen über den Durchschnitt nicht hinaus — versagen. Weiß es der Seelsorger nicht selbst, wie sehr materielle Sorgen vom geistigen und geistlichen Streben abziehen, wie leicht sich Verbitterung und Entmutigung einschleicht und die Versuchung, alles liegen und stehen zu lassen? Versetzen wir uns einmal in die Lage eines Arbeitslosen, noch dazu wenn er Familienvater ist! Jeder Tag ist ausgefüllt mit vergeblichen Gängen und enttäuschten Hoffnungen. Mit jedem

Schilling und Groschen muß gerechnet werden, und dann will es noch nicht reichen. Zum aufgezwungenen Müßiggange gesellt sich der Überdruß und Ekel am Leben. Seien wir einmal aufrichtig: Würden wir alle, in eine ähnliche Lage versetzt, den Lebensmu und Heroismus aufbringen, unsere religiösen Pflichten zu erfüllen, auf Gott zu vertrauen, Erbauung und Ermutigung zu schöpfen aus Predigten, die vielleicht nicht immer das erwartete soziale Verständnis hervortreten lassen? Würden wir immer Kraft genug aufbringen, all den Versuchern zu widerstehen, die in Wort und Schrift, unsere Notlage ausnützend, den Haß predigen und zum Austritt aus der Kirche auffordern, die sich angeblich um die Not der Massen gar nicht kümmert? ... Und versetzen wir uns in die Lage eines Obdachlosen! Den ganzen Tag ist er herumgeirrt, sein letztes Stück Wäsche ist bereits ins Versatzhaus gewandert, und am Abend winkt ihm das Obdachlosenheim, wenn er es nicht vorzieht, im Freien oder in Bahnhöfen zu frieren und zu hungern. Schon seit Wochen kann er sich nicht mehr ordentlich waschen und pflegen, die Kleider und Schuhe sind längst zerrissen, die Wäsche kann nicht erneuert werden. Er fühlt, daß er heimat- und aus der menschlichen Gesellschaft entwurzelt ist. Und ringsum sieht er Menschen, die schlemmen und prassen und nicht wissen, wie sie das Geld anbringen sollen. An wen glaubt dieser Heimatlose und entwurzelte Mensch? An den, der ihm aus seiner wirtschaftlichen Not hilft!“

Daran schließt sich ein weiterer Tatsachenkomplex, den *B.* mit dem Schlagwort „Religion und Politik“ umreißen will. Keine dankbarere Aufgabe kann es für die Arbeiterpresse geben als eine Gegenüberstellung von Kundgebungen und Äußerungen hoher kirchlicher Stellen und Würdenträger vor dem Kriege, im Kriege und nach dem Kriege. *B.* führt Beispiele dafür an. Sie mögen, für sich betrachtet und dogmatisch-moralisch untersucht, nicht einmal zu beanstanden sein. Aber bei den Massen entscheidet der allgemeine Eindruck, und der spricht gegen die Kirche. Sie erscheint bestenfalls als die Wetterfahne, die sich nach dem Winde

dreht; schlimmstenfalls als ein Glied der großen Front Adel—Monarchie—Feudalismus—Kapitalismus. Nach Ansicht der Massen, die schon vor dem Kriege gang und gäbe war, schützt die Kirche immer den Staat und jede bestehende politische Ordnung, wenn diese unsozial und volksfeindlich ist; die Kirche buhlt um die Gunst der bestehenden Macht, weil sie auf diese Weise ihren eignen Einfluß am besten sicherstellen kann. Davon sind heute Hunderttausende von Menschen fest überzeugt.“

Mit einem, wie B. sich ausdrückt, „nahezu krankhaften Scharfblick für jede Disharmonie zwischen Theorie und Praxis“ wird all dem gegenüber nun die Kirche selbst unter die Lupe genommen. „Jede Art von Lieblosigkeit, die an Gläubigen oder Priestern bemerkt wird, gilt als typisches Beispiel für die „Heuchelei“ der ganzen Kirche. ... Man liebt es, die Armut und Einfachheit Christi auszuspielen gegen den Prunk und Glanz, womit die Vertreter der kirchlichen Hierarchie umgeben seien. Man kann es nicht begreifen, daß an katholischen Wallfahrtsorten solche Schätze müßig aufgespeichert seien, während Tausende von armen Menschen nichts zu essen haben. Man weist auf das Beispiel der Heilsarmee hin, die in echt christlicher Liebe sich der Armen, Ausgestoßenen und Verlassenen annahme, während die katholische Kirche nur schöne, aber leere Worte der Liebe aufweise.“

Und warum wirkt nun das alles so viel nachhaltiger und verheerender auf die proletarischen Massen ein, als auf die Gebildeten? B. weist auf fünf Tatsachen hin:

1. Die große religiöse Unwissenheit der Massen. Ein Kapitel von furchtbarem Ernst. „Hunderttausende kennen heute die wichtigsten Wahrheiten des katholischen Glaubens nicht mehr, oder, was noch viel schlimmer ist, sie kennen die christlichen Lehren in einer entstellten und verzerrten Form. Der Glaubenshabitus, der in der Taufe der Seele des Kindes eingegossen wird, muß sehr stark, ja beinahe unzerstörbar sein, sonst bleibt es unbegreiflich, wie es möglich ist, daß Hunderttausende trotz großer Schwierigkeiten noch am Glauben festhalten,

obwohl sie jahraus jahrein beinahe ohne jede religiöse Beeinflussung sind.“ B. warnt hier eindringlich vor den Selbsttäuschungen und Fehlschlüssen, zu denen in großen Pfarreien der „gute Kirchenbesuch“ so leicht verleitet.

2. Die große geistige Unselbständigkeit der Massen. „Gewiß werden Massen immer geistig sehr unselbständig bleiben. Aber nicht diese allgemeine Unselbständigkeit meinen wir ... Sondern man wirft der Kirche heute vor, daß sie die Massen absichtlich bevormundet und zu geistiger Unselbständigkeit erzogen habe. Sie habe nicht für die nötige und berechtigte Volksbildung gesorgt. Sie habe absichtlich dem Volke vieles verschwiegen, namentlich habe sie absichtlich Fragen aus dem Gebiete der Naturwissenschaften und Religionsgeschichte vertuscht, um das Volk nicht aufzuklären, um ihre Herrschaft zu behaupten. ... Darum klingen solche Fragen, wie sie heute in tausend Versammlungen und Zirkeln besprochen und im religionsfeindlichen Sinne beantwortet werden, ihnen wie Offenbarungen. Sie schämen sich ihrer Unbildung und machen die Kirche dafür verantwortlich. Und wenn man ihnen zeigt, daß sich die maßvolle und begründete Wissenschaft ganz gut mit der katholischen Lehre verträgt, kommt gekränkt und verbittert die Gegenfrage: Warum hat man uns das nicht früher gesagt?“

3. Die systematische Verhetzung und Verwirrung durch eine Flut von unhaltbaren wissenschaftlichen Behauptungen, von Verleumdungen, Verdrehungen, Übertreibungen, Schmähungen und Verhöhnungen, die sich täglich über die breitesten Massen ergießt.

4. Die geradezu katastrophale allgemeine Entmutigung und Verbitterung. „Viele betrauern ihr verlorenes Vermögen, andere ihre Stellung und wirtschaftliche Existenz. Kein Meeresboden ist so reich an gescheiterten Schiffen wie das Leben an gescheiterten und enttäuschten Hoffnungen. Über vielen hängt das Damoklesschwert des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Abbaus. Die Treue, Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit der Menschen ist tief gesunken. Eide werden gebrochen, die heiligsten Bande zerrissen,

Versprechen nicht gehalten. Kein Mensch glaubt mehr dem anderen trauen zu dürfen.“

5. Das neue Solidaritätsgefühl und Gemeinschaftsbewußtsein, das der Sozialismus den Massen einzuflößen wußte. „Man muß sie nur bei gemeinsamen Aufzügen und in den Versammlungen beobachten, um sich ein Bild zu machen, wie stark das Gefühl der Zusammengehörigkeit und das Bewußtsein der Ideengemeinschaft in den Massen wirkt. Es ist durchaus nicht nur die Negation und die Kampfeinstellung, was diese Menschen verbindet. Es ist etwas Positives, ein neues Standesbewußtsein, aus dem ihnen nun auch neuer Mut zuströmt.“

B. sieht drei Wege, die zur Wiedergewinnung dieser der Religion und Kirche Entfremdeten führen könnten, wenn alle drei zugleich und in Verbindung miteinander beschritten würden. Das erste und dringlichste wäre eine wirtschaftliche Besserstellung des arbeitenden Volkes. B. sagt richtig, daß es Sache der Fachleute sei, nach solchen Maßnahmen zu suchen, aber Pflicht des Seelsorgers, immer wieder darauf zu drängen und dieser Arbeit sein ganzes Interesse zuzuwenden. Das zweite wäre eine systematische wissenschaftliche Aufklärungsarbeit, die mit den gesicherten Ergebnissen der echten Wissenschaft versuchen muß, wo immer und wie immer auch an den Mann aus dem Volke heranzukommen. Das dritte endlich: religiöse Arbeit, getragen von einem unerschütterlichen Vertrauen auf die der Wahrheit selbst innewohnende Kraft. Verfasser selbst hat mit einigen seiner Ordensgenossen in Wien damit begonnen, auch in „Religionskursen“, die außerhalb der Kirche stattfinden, Zutritt zu denen zu gewinnen, die längst schon kein Gotteshaus mehr betreten. Eine Zusammenstellung der Fragen, die in diesen Abenden mit freier Aussprache für jedermann behandelt wurden, sowie Muster von Einladungsformularen und Handzetteln, die auf der Straße und am Eingang der großen Betriebe verteilt werden, geben einen Einblick in die Einzelheiten dieser Missionsarbeit. „Im Grunde“, schließt B., „hungern auch heute noch die Massen nach Religion und Kirche. Es braucht nur unter den Seel-

sorgern vieler Sämänner, die unentwegt, unbekümmert um augenblicklichen Erfolg oder Mißerfolg den Samen der christlichen Wahrheit ausstreuen. Gewiß wird vieles auf felsigen Boden, auf den Weg und unter die Dornen fallen, vieles aber auch auf guten Boden. Um des guten Bodens willen säen wir. Das ist Arbeit auf weite Sicht. Sie brauchen wir heute, nicht augenblickliche, von der Not eingegebene improvisierte Gegengründungen. Der Sämann muß Monate warten, bis die Frucht auf seinem Acker reift. Oft muß er es erleben, daß Regenschauer, Hagelschläge, Nässe und Dürre seine Arbeit für einige Zeit fruchtlos machen. Auf dem Ackerfeld der Seelen geht es ähnlich. Aber es kommt ja auch „weder auf den an, der pflanzt, noch auf den, der begießt, sondern auf Gott, der das Gedeihen gibt“ (1 Kor 3, 7). S.

Pastorale Umschau.

Eine Haus- und Kapellenmission

Ihr Name ist auf deutschem Boden entstanden: in Hannover, wo *Dr. Maxen*, Pfarrer an Windthorsts Marienkirche, vom 10. Sept. bis 9. Nov. 1924 den ersten Versuch mit dieser neuen Form großstädtischer Volksmission machte. Seiner Freundlichkeit verdanken wir den von *P. Anton Otten C. SS. R.* darüber erstatteten Bericht, der diesem Hinweis zugrunde liegt. Die Sache selbst stammt aus Holland und ist eine deutschen Großstadtverhältnissen und -bedürfnissen angepaßte Umbildung der seit 1917 von holländischen Redemptoristen eingeführten „Volksretriten“. Man könnte ihr erstes Vorbild sogar in dem „Werk der Kapellen“ erblicken, das Alfons von Lignori schon als junger Priester in seiner Vaterstadt Neapel begründete, indem er kleinere Gruppen religiös Verwahrloster in einer der dortigen zahlreichen Kapellen um sich sammelte.

1. Warum die Benennung „Haus- und Kapellenmission“? Weil dieser Name schon drei charakteristische Eigentümlichkeiten dieser neuen Missionierungsmethode bezeichnet. Diese sind:

a) Ein systematisch durchgeführter Haus-

besuch aller Familien der Pfarre durch die Missionare. „Gerade in der gegenseitigen persönlichen Aussprache zwischen dem Missionar und den Pfarrkindern liegt vornehmlich die treibende und durchschlagende Kraft des Systems. Ein jeder hat reichlich Gelegenheit, seine eignen und persönlichen Schwierigkeiten im religiösen Leben vorzubringen, während der Missionar durch persönliche Berührung mit jedem einzelnen imstande ist, sie so zu lösen, wie es dem gegebenen Falle entspricht. ... Durch die persönliche Aussprache bei den Hausbesuchen wurde es auch möglich, die für die Leute der einzelnen Bezirke günstigste Zeit für Predigten und Beichten ausfindig zu machen.“

b) Die Kontrolle der Teilnehmer und anschließend die etwa notwendigen Nachbesuche. „Man hatte vorher vielfach gezweifelt, ob die Kontrolle bei uns in Deutschland überhaupt durchzuführen sei. Ein Holländer lasse sich so etwas schon eher gefallen, ein Deutscher aber nicht, zumal in unserm demokratischen Zeitalter. ... Die Erfahrung in Hannover hat das Gegenteil bewiesen: die Leute nahmen die Kontrolle allgemein als etwas Selbstverständliches hin. ... Dem Kontrollsystem schreiben wir ein Gutteil der Erfolge zu. Dadurch wurden erst die Nachbesuche ermöglicht, durch die wir mehr Entkirchlichte zurückgewonnen haben als durch die ersten Besuche. ... Auch gibt die Kontrolle immer ein klares Bild von dem derzeitigen Stande der Mission, was auf anderem Wege nie zu erreichen ist.“

c) Die möglichste Erleichterung der Teilnahme durch bequeme Lage der „Kapellen“ in den einzelnen Bezirken und durch die große Zahl der Missionskurse. Allgemein bekannt sind die großen äußeren Schwierigkeiten, mit denen die Volksmission in der hergebrachten Form zu kämpfen hat. Sie liegen zum Teil in ungünstigen Ortsverhältnissen. Die Kirche ist zu weit. In der Stadt spielt diese Schwierigkeit eine große Rolle. „Diesem Umstand trägt die Haus- und Kapellenmission Rechnung durch Verlegung der Missionsvorträge in eine nahegelegene Kapelle oder einen für den Gottesdienst hergerichteten Vortragssaal. Dadurch wird auch

der inneren Abneigung mancher gegen den Besuch des Gotteshauses begegnet, die schon lange keine Kirche mehr betreten haben. Manche Leute erklärten sich erst dann bereit, einen Ausweiszettel anzunehmen, als sie hörten, die Vorträge fänden in einem nahegelegenen Saale statt.“ Eine andere Schwierigkeit können ungünstige Arbeitsverhältnisse bieten. Hier gibt die Auflösung der früheren Massenpredigten in kleinere Vortragskurse wiederum die Möglichkeit, die Vorträge in die für die Bewohner eines Arbeiterviertels, für die Dienstboten eines Villenviertels usf. günstigste Zeit zu verlegen oder mit zeitweilig Verhinderten eine andere Woche zum Besuch der Predigten eines Nachbarbezirks zu vereinbaren.

2. Abgesehen von der bei jeder Mission erforderlichen üblichen Vorbereitung erforderte die Haus- und Kapellenmission vor allem die sorgsamste Anfertigung eines Familienverzeichnisses aller Pfarrangehörigen, das aus der Pfarrkartothek zusammengestellt wurde. „Zwei hauptamtlich angestellte Pfarrhelferinnen schrieben mit Hilfe der ständigen Ordnerin der Kartothek sämtliche Familien nach Straßen und Hausnummern heraus, um den Missionaren das Auffinden der Pfarrangehörigen bei ihren Hausbesuchen zu ermöglichen. Die Angaben des Standesamtes wurden kurz bei jedem Namen angedeutet. Auch befand sich hinter den einzelnen Namen ein Zwischenraum zum Eintragen der Ausweisnummer sowie anderer notwendiger Bemerkungen. Diese Listen wurden überprüft an den Schullisten der katholischen Volksschule, den Vereinslisten und den Steuerlisten. Manches konnte noch nachgetragen, ergänzt und berichtigt werden. Diese harte und mühsame Arbeit hat sich später auch reichlich gelohnt; ohne sie wäre es den Missionaren kaum möglich gewesen, in der zugemessenen Zeit sämtliche Hausbesuche in den Familien der weitausgedehnten Diaspora zu bewältigen. Wie notwendig übrigens eine ständige Ergänzung und Berichtigung der Pfarrkartothek ist, beweist die Tatsache, daß die Missionare bei ihren Hausbesuchen noch mindestens 100 Familien neu entdeckten, die in der Kartothek nicht

enthalten waren, obwohl die täglichen Veränderungen, Zugänge und Weggänge von Gemeindeangehörigen auf das sorgfältigste und genaueste nach den Angaben des Standesamtes in den Karten vermerkt wurden“. Die Erfahrung in H. hat außerdem gezeigt, daß es höchstens unbedingt notwendig sein wird, auch die alleinstehenden Pfarrangehörigen in Besuchslisten einzutragen.

3. Die Mission selbst begann mit den Hausbesuchen der Missionare. Der Bericht sagt darüber: „In der ersten Woche vom 14. bis 21. September wurden die Familien des ersten von sieben Bezirken besucht und zu den Vorträgen in der folgenden Woche eingeladen. Jedes katholische, schulentlassene Familienmitglied, das die Teilnahme an der Mission nicht direkt verweigerte, erhielt von den Missionaren einen nummerierten Ausweiszettel für den ersten Vortragskurs der Woche vom 21. bis 29. September. Wer nicht teilnehmen wollte, erhielt keinen Ausweis; den andersgläubigen Familienmitgliedern wurde er nur auf ausdrücklichen Wunsch ausgehändigt. Achtzig Andersgläubige baten, teilnehmen zu dürfen; tatsächlich haben noch viel mehr Andersgläubige und Ungläubige die Predigten besucht. Die Ausweiszettel der verschiedenen Bezirke waren verschiedenfarbig. Die Erfahrung hat bewiesen, daß jeder Missionar in der Regel täglich mindestens zwanzig Familien besuchen kann. Zählt man in der Woche mit Ausnahme des Samstags und des Sonntags fünf Besuchstage, so kann jeder Missionar in dieser Zeit mindestens 100 Familien besuchen. Tatsächlich war die Zahl noch größer. Die Besuche begannen vormittags nach 9 Uhr und dauerten mit Ausschluß der Mittagspause bis abends 8 oder $\frac{1}{2}$ 9 Uhr. Die beste Besuchszeit waren die Nachmittagsstunden von 5 Uhr an, nachdem die Leute von der Arbeit zurückgekehrt waren.

„Bei den Hausbesuchen wurden die Missionare begleitet von Laienhelfern, meistens älteren, abgebauten Beamten. Die Laienbegleiter sollten in die Häuser vorausgehen und nachsehen, ob die Leute zu Hause seien. So ersparten sie den Missionaren viele unnütze Gänge, und die Leute wurden durch

die Voranmeldung des Besuches vor unangenehmen Überraschungen bewahrt. Der Begleiter konnte ferner öfters durch geschickte Verhandlungen das Widerstreben derjenigen beseitigen, die von dem Besuche des Missionars anfangs nichts wissen wollten. Wenn der Begleiter abgewiesen wurde, haben die Missionare den Besuch trotzdem nicht immer unterlassen. Wie oft wurden sie in solchen Fällen nachher doch freundlich aufgenommen! Allerdings wurden einige durch die Voranmeldung rechtzeitig gewarnt und öffneten dem nachfolgenden Missionar nicht; das kam jedoch selten vor. In diesem Falle wurde der Besuch ein anderes Mal ohne Anmeldung nachgeholt. Es ist auffallend, wie wenige der Einladung des Missionars von vornherein die Zusage verweigerten. Nur sehr selten ist man uns unfreundlich begegnet. Die Zahl derer, die sich offen weigerten, an der Mission teilzunehmen, betrug nur 120.“

Nachdem so die Vorarbeit für den ersten Bezirk vollendet war, begannen in der darauffolgenden Woche die Missionsvorträge für diesen Bezirk und gleichzeitig die Hausbesuche für den zweiten. Die Predigten wurden zum Teil in der Kirche, zum Teil in Sälen, bald in Schulsälen, bald in Vereinslokalen gehalten. Für die entfernteren Bezirke fand die ganze Mission im Saale statt. Für die näheren wurden nur die ersten Vorträge im Saale gehalten, in der zweiten Wochenhälfte kamen die Leute zur Kirche ... Beide Methoden scheinen sich bewährt zu haben. Auch in den Sälen war ein schöner Altar hergerichtet; den Gesang vor und nach den Vorträgen begleiteten stimmungsvoll die Lautenspieler des Jünglingsvereins. Die Besucher der Predigten zeigten am Eingange den Pfarrhelferinnen ihren Ausweiszettel vor, von dem der nummerierte Abschnitt mit der betreffenden Tagesangabe an der Durchlochung abgetrennt wurde. Später wurde dann die Anwesenheit in der Teilnehmerliste des Bezirks vermerkt.

Beschlossen wurde die Mission in der letzten Woche mit Abendvorträgen in der Pfarrkirche, zu der sämtliche Pfarrangehörigen eingeladen waren.

4. Von den Erfolgen einer Mission zu

sprechen ist stets eine heikle Sache. Das meiste und beste wird immer Menschaugen verborgen bleiben, und nur da, wo die Wirkungen auch sichtbar an die Oberfläche treten, vermag der Rechenstift sie zu erfassen. Immerhin glaubt der Bericht bei aller Behutsamkeit der Berechnung und Berücksichtigung aller Fehlerquellen sagen zu dürfen, daß diese Haus- und Kapellenmission weit über 1000 Abseitsstehende mehr erfaßt hat als die letzte Volksmission 1922, obwohl auch diese mit aller erdenklichen Sorgfalt vorbereitet war. Dabei war das Arbeitsfeld diesmal das denkbar schwierigste: eine Großstadtgemeinde in der Diaspora mit 8500 Seelen, davon mindestens 90% Arbeiter, mit 51% Mischehen, davon fast die Hälfte mit akatholischer Kindererziehung, mit etwa 2500 Osterkommunionen, mit einem Pfarrbezirk, der sich über 1½ Stunden weit erstreckt und auch die zerstreut wohnenden Katholiken mehrerer Vororte miteinfassen muß.

S.

*

Beichtvorbereitung.

Jeder Seelsorger weiß, wie notwendig und wie schwierig es ist, die Jugend an den würdigen, fruchtbaren und heilsamen Empfang des Bußsakramentes zu gewöhnen. Die Dogmatik sagt: Das Sakrament wirkt *ex opere operato*. Die Pastoral fügt aber hinzu: Gerade bei diesem Sakrament ist das *opus operantis*, die seelische Disposition und innerliche Mitwirkung von größter Wichtigkeit. Denn das Bußsakrament ist ja nicht nur die *secunda post naufragium tabula*, es ist auch das gottgesetzte Mittel für den Fortschritt im Guten, für die Erhöhung des Tugendlebens und die Gewöhnung zur Tugendübung. Eine gründliche seelische Disponierung der Jugend vor dem Empfang ist daher die notwendige Voraussetzung für die Entfaltung der von Christus gerade in dieses Sakrament hineingelegten Kräfte. Wird sie außer acht gelassen, dann wird das Beichten gewohnheitsmäßig, oberflächlich, ein peinliches Mühen und bleibt daher ohne nachhaltige, tiefe Wirkung. Daher versammelt der Pfarrer am Vorabend des Kommunionsonntages eine

halbe Stunde vor Beginn der heiligen Beichte die Kinder zu einer kurzen, aber sorgfältigen Vorbereitung. Was die Kinder in dieser halben Stunde hören, formt mit der folgenden sakramentalen Gnade ihr inneres religiöses Leben, schafft ein Gewöhnen an gutes Beichten, das auch für die spätere Lebenszeit eine stets lebendige Orientierung bleibt.

Immer wieder müssen die Kinder in der Schule, im Religionsunterricht, auf der Kanzel, in der Kindermesse und in der Christenlehre an die Beichtvorbereitung und an pünktliches Erscheinen erinnert werden, denn gerade das Zuspätkommen stört außerordentlich die Wirkung des Unterrichts. Bei der Beichtvorbereitung wird man sich hüten müssen vor dem Zuviel. Es wäre verkehrt, wollte man jedesmal alle fünf Stücke des Bußsakramentes besprechen. Vielmehr ist die Aufgabe: Vertiefen, Verinnerlichen. Der Katechet — die Beichtvorbereitung ist ein Stück Katechese, und zwar eins der wichtigsten — nimmt ein Kapitel aus der Praxis des Beichtens und erläutert und beleuchtet es nach allen Seiten, um die Fundamente tiefer zu legen. Am besten macht er sich über das durchgenommene Pensum eine Notiz in sein Direktorium, damit er planmäßig arbeitet und innerhalb eines bestimmten Zeitraums die ganze Beichtpraxis behandelt. Zur Vorbereitung läßt sich mit Vorteil benutzen das Lehrbuch der Religion von *Wilmers* (4. Bd.). Der erfahrene Katechet wird die einzelnen Stücke des Bußsakramentes in dieser Vorbereitung nicht lehrhaft behandeln, sondern ganz konkrete Beispiele aus dem Leben, aus der Praxis des Seelsorgers müssen zum Herzen der Kinder sprechen. Der kluge Seelsorger wird aber in dieser Beichtvorbereitung nicht nur sprechen von Gewissenserforschung, Bekenntnis, Reue, Vorsatz und Genugtuung. Er hat hier die beste Gelegenheit, die Kinder über manches aufzuklären, was dem guten Beichten förderlich ist, anderes zu beseitigen, was Vorurteil, falsche Selbstgewöhnung und äußerliche Auffassung in die Beichtpraxis hineingeschmuggelt haben. All das hindert den Segen der Beichte und verleidet sie schließlich dem heranwachsenden Menschen. Auch das Schiff kann nicht mehr fahren und

richtigen Kurs halten, wenn alle möglichen Fremdstoffe sich an ihm festgesetzt haben. Greifen wir aus der Fülle Beispiele heraus. „Ich kann es ja wieder beichten!“ Diese ganz falsche, übertriebene und veräußerlichte Vorstellung vom Werte des Sündenbekenntnisses muß von Zeit zu Zeit immer wieder richtiggestellt werden. „Welchen Wert hat die öftere heilige Beichte, auch wenn keine Todsünden vorliegen?“ Die Bekämpfung der besonderen Fehler und Untugenden. „Warum begehen wir immer wieder dieselben Sünden?“ Weil unser Wille zu schwach ist. „Ich will“, sagt das Kind sehr oft im Eigensinn; so muß es vielmehr sagen, wenn es gilt, Tugenden zu üben, Untugenden zu meiden. Die moralische Willensenergie des Kindes stärken ist eine wichtige Aufgabe. „Ich war zu bang, das zu sagen.“ Man muß das Kind des öfteren belehren, daß es in voller Offenheit alles sagt, denn sonst bleibt ein Stachel im Herzen zurück. Das gilt besonders bei den Sünden gegen das sechste Gebot. Gerade darüber muß im Beichtunterricht gesprochen werden. Überhaupt muß der Katechet der privaten Vorbereitung in diesem Punkte nachhelfen, in diskreter Weise aufklären und den unermesslichen Schaden zeigen, den diese Sünden im Kinderherzen anrichten. „Wer eine schwere Sünde getan hat und sie nicht bald beichtet, der fällt in immer schwerere Sünden.“ Wenn der Dammbruch nicht sofort geheilt wird, wird das Unglück immer größer. Dem Kinde muß das für spätere Zeiten recht tief eingeprägt werden. Besondere Mühe muß sich der Katechet geben, in der Beichtvorbereitung klar zu machen, daß die Beichte eine angenehme, süße und freudenbringende Pflicht ist. Die kleine Verdemütigung, die damit verbunden ist, macht sich tausendfach bezahlt. Die Beichtvorbereitung muß dem Kinde helfen, gut und gern zu beichten; dann nimmt es diese Gewohnheit auch mit ins Leben hinein. So aufgefaßt, klug und gewissenhaft, leistet die Beichtvorbereitung ein wichtiges Stück

Arbeit an der religiösen Erziehung der Kindesseele und gibt ihr eine Mitgift für das ganze spätere Leben.

Pfarrer Dr. Honnef, Lövenich.

Homiletisch-katechetischer Kursus.

Als Herbstveranstaltung der Wissenschaftlich-pastoralen Vereinigung findet von Montag, den 20. September, nachmittags 3 Uhr, bis Donnerstag, den 23. September, mittags 12 Uhr, im Collegium Leoninum zu Bonn, Endenicher Straße, ein homiletisch-katechetischer Kursus statt. Nach einer Eröffnungsansprache Sr. Eminenz des Herrn Kardinals werden sprechen:

am Montag: Bischof *Dr. Paul Wilhelm von Keppler* (Die Hl. Schrift und die Predigt); und Abt *Dr. Ildefons Herwegen* (Liturgie und Predigt);

am Dienstag: Prof. *Dr. Donders*, Münster (Die Prediger des Alten Testaments); *P. Soiron*, Paderborn (Die Christuspredigt; die Predigt über Ehe und Familienfragen); Prof. *Dr. Tillmann*, Bonn (Jesus als Prediger);

am Mittwoch: Prof. *Weiler*, Trier (Die religiöse Lebenskunde in der Berufsschule); Seminardirektor *Gründer*, Paderborn (Der Geist der neuen Lehrpläne); Prof. *Dr. Peters*, Bonn (Der Arbeitsschulgedanke im Katechismusunterricht); Benefiziat *Götzel*, München (Die Erziehung zur praktischen Frömmigkeit);

am Donnerstag: Privatdozent *Dr. Müncker*, Bonn (Die Gewissensbildung des Kindes).

Auswärtige Herren können während der Tage volle Pension im Collegium Leoninum finden zum Gesamtpreise von 15 Mark; Bettwäsche muß mitgebracht werden. Die Herren, die von diesem Angebot Gebrauch machen wollen, müssen sich zeitig im Leoninum anmelden. Das Mittagessen wird daselbst mit 1.50 Mark berechnet. Die Teilnehmergebühr für den Kursus ist für Pfarrer auf 5 Mark, für Kapläne auf 3 Mark festgesetzt.



✱ EINGESANDTE BÜCHER ✱

Eine Verpflichtung zur Besprechung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Altmann, Ulrich, Vom heimlichen Leben der Seele. 138 S. Trewendt & Granier, Breslau 1925. Geb. 3 M.

Aufhauser, Johannes B., Antike Jesuszeugnisse. (Kleine Texte Nr. 126.) 2. Aufl. 57 S. Marcus & Weber, Bonn 1925. 2,40 M.

Bangha S. J., Handbuch für die Leiter Marianischer Kongregationen. 424 S. Marianischer Verlag, Innsbruck. Geb. 6 M.

Bezold, C., Ninive und Babylon (Monographien zur Weltgeschichte, Bd. 18). 179 S., 160 Abb., 6 mehrfarbige Tafeln und 1 Karte. 4. Aufl. Velhagen & Klasing, Bielefeld und Leipzig 1926. Geb. 8 M.

Braubach, Max, Max Franz von Österreich, letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster. 486 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1925. 15 M.

Brentano, Franz, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. 169 S. Felix Meiner, Leipzig 1926. 4,50 M.

Brors, Franz, Kleine Bausteine zum großen Werk. Betrachtungen in fünf Predigtreihen. 309 S. Badersche Verlagsbuchhandlung, Rotenburg. 5,60 M.

Bumiller, Joh., Die Urzeit des Menschen. 4. Aufl. 353 S. Dr. Benno Filser, Verlag, Augsburg. 10 M.

Buntzel, W., Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung. 83 S. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926. 3 M.

Dörries, Hermann, Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus. 122 S. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1925. 4,80 M.

Duhm, Hans, Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament. 218 S. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926. 8,40 M.

Elsner, P. Silesius, O. F. M., Mutter Maria Theresia Bonzel und ihre Stiftung. 395 S. Franziskus-Druckerei, Werl 1926. Geb. 5,50 M.

Feldmann, Erich, und Martin **Honnecker**, Synthesen in der Philosophie der Gegenwart.

Festgabe Adolf Dyroff. 233 S. Ludw. Röhrscheid, Bonn 1926. 7 M.

Flashar, P. Novatus, O. F. M., Worte des Lebens. Wandinschriften aus stillen Häusern. 109 S. Franziskusdruckerei, Werl. Geb. 1,30 M.

Geyser, Joseph, Auf dem Kampffelde der Logik. 288 S. Herder, Freiburg 1926. Geb. 7,50 M.

Grabmann, Martin, Thomas von Aquin. 5. Aufl. 172 S. Kösel & Pustet, München. Geb. 2 M.

Grisar, Hartmann, S. J., Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart. 220 S. 2. Aufl. Literar. Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1925. 10 M.

Haggene, Karl, S. J., Der Völkerapostel. Erwägungen und Anregungen für Priester an Hand des 1. Korintherbriefes. 582 S. Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1926. Geb. 8 M.

Hartmann, Nikolai, Ethik. 746 S. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1926. 29 M.

Herkenrath, Joseph, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen (Abhandlungen aus Ethik und Moral, Bd. 5). 315 S. L. Schwann, Düsseldorf 1926.

Hessen, Johannes, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. 169 S. Strecker & Schröder, Stuttgart 1926. Kart. 3,30 M.

Hockenmaier, P. Mariophilus, Die religiöse Kindererziehung nach den staatlichen Gesetzen und den katholischen Grundsätzen. 100 S. Caritasverlag, Freiburg 1926. 3,60 M.

Kemmerich, Max, Das Weltbild des Mystikers. 375 S. Stein-Verlag, Wien. 5,50 M.

Koch, Hugo, Cyprianische Untersuchungen (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Karl Holl und Hans Lietzmann, Heft 4). 493 S. Marcus & Weber, Bonn 1926. 18 M.

Lange, Hermann, Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in der Stadt Bremen im Mittelalter (Münsterische Beiträge zur Theologie,

- H. 5). 204 S. Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1925. 8,30 M.
- Löhr**, Gabriel, O.Pr., Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 21. H.). 124 S. Otto Hassarowitz, Leipzig 1926. 4,80 M.
- Moock**, Wilhelm, Esther (Alttestamentliche Predigten, Heft 20/21). 160 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1926. 3,60 M.
- Osnabrücker Diözesansynode** im Jahre 1920. Bd. III. Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen mit besonderer Berücksichtigung des Partikularrechtes. 566 S. Ferd. Schöningh, Osnabrück 1925.
- Perathaner**, Anton, Das kirchliche Gesetzbuch (Codex juris canonici). 4. Aufl. 770 S. A. Wegers Buchhandlung, Brixen 1926. 10 M.
- Pesch**, Christian, S. J., Gott der Eine und der Dreieine. 166 S. L. Schwann, Düsseldorf 1926. 4,50 M.
- Pesch**, Heinrich, S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie. 3. Bd. 2.—4. Aufl. 854 S. Herder, Freiburg 1926. Geb. 29 M.
- Rauch**, Franz, Die Uroffenbarung im Lichte der Prähistorik und neueren Völkerkunde. 217 S. Ulr. Mosers Buchhandlung, Graz 1924. 4 M.
- Rohr**, P. Erich, O. F. M., Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie. 84 S. Dr. Franz A. Pfeiffer, München. 1,80 M.
- Rost**, Hans, Die Verquickung von Religion und Politik in der preußisch-deutschen Geschichte. 216 S. Haas & Grabherr, Augsburg 1926. 2 M.
- Schellberg**, Wilhelm, Joseph von Görres. 176 S. Gilde-Verlag, G. m. b. H., Köln 1926. Geb. 4 M.
- Schilling**, Otto, Christliche Gesellschaftslehre. 116 S. Herder, Freiburg 1926. Kart. 2,50 M.
- Schlund**, P. Erhard, O. F. M., Exerzitien und Exerzitienbewegung. 117 S. Dr. Franz A. Pfeiffer, München 1926. 2,70 M.
- Schmidt**, P. Expeditus, Magnalia Dei. Ein Aufriß christlicher Gedankenwelt. 170 S. Kösel & Pustet, München. 2,50 M.
- Schulze-Maizier**, Friedrich, Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten. 397 S. Insel-Verlag, Leipzig 1925.
- Schwenz**, Wilhelm, Katechetische Skizzen zum Einheitskatechismus. 280 S. Franz Borgmeyer, Hildesheim. Geb. 5 M.
- Seitz**, Anton, Okkultismus, Wissenschaft und Religion. 1. Bd. Die Welt des Okkultismus. 240 S. Dr. Franz Pfeiffer, München 1926. 6 M.
- Simons**, G., Das Opfer des Neuen Bundes. Übersetzung von Jakob Hoffmann. 237 S. Schöningh, Paderborn 1926. 6 M.
- Steindorff**, G., Die Blütezeit des Pharaonenreiches (Monographien zur Weltgeschichte, Bd. 10). 2. Aufl. 222 S., 193 Abb. und 8 mehrfarbige Tafeln. Velhagen & Klasing, Bielefeld und Leipzig 1926. Geb. 10 M.
- Sträter**, Paul, S. J., Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. 204 S. Herder, Freiburg 1925. Geb. 4,40 M.
- Straubinger**, Johannes, Caritaswerke auf der Kanzel. 45 S. Caritasverlag, Freiburg 1926. 2 M.
- Tischleder**, Peter, Die Staatslehre Leos XIII. 538 S. Volksvereinsverlag, M. Gladbach 1925. Geb. 10 M.
- Ubach**, Joseph, S. J., Compendium Theologiae moralis. 1. Bd. 488 S. Herder, Freiburg 1926. Geb. 10 M.
- Wattendorf**, Ludwig, Der hl. Augustinus. Nach „Saint Augustin“ von Louis Bertrand. 202 S. Paulinusdruckerei, Trier 1926. Geb. 3,80 M.
- Wickl**, Rupert, S. J., Marienherrlichkeiten. Maipredigten oder Marianische Lesungen. 342 S. Marianischer Verlag, Innsbruck. 3 M.
- Wiesen**, Wilhelm, O. S. C., Seelsorge und Seelsorgehilfe. 2. Aufl. 282 S. Caritasverlag, Freiburg. 5,80 M.
- Winner**, Berta, Die Laienkatechese in der Großstadt. 36 S. Caritasverlag, Freiburg 1926. 1,25 M.
- Zoepl**, Friedrich, Die Weisheit der Wüste. Eine Legendensammlung. 157 S. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt. 3,90 M.



Die Geburt Jesu in der Höhle.

Von Professor Dr. Georg Aicher in Bamberg.

1. Jesus ist nach dem Lukasevangelium in einem Stalle Bethlehems geboren. „Es begab sich aber, als sie dort waren, daß die Tage, da sie gebären sollte, voll wurden, und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, weil für sie kein Platz in der Wohnung war“ (2, 6 f.). Was ich hier mit „Wohnung“ übersetze, ist das griechische *κατάλυμα*, ein Wort der Koine für attisch *καταχώγιον*¹, und bezeichnet ursprünglich jeden Ort, wo man ausspannen und einkehren kann, der Ort der „Niederlassung“ mag nun eine Stadt (1 Makk 3, 45), ein Land (Jer 40 [33], 12; Ez 23, 21), ein Dickicht (Jer 32 [25], 38) oder ein umschriebener Raum, eine Herberge (Ex 4, 24; Jer 14, 8; Polyb 32, 19, 2; Diodor 14, 93), ein Zelt (2 Sm 7, 6), ein Haus (Sir 14, 25), eine Wohnung, ein Zimmer, ein Gemach (Ex 15, 13; 1 Sm 1, 18; 9, 22; 1 Chr 28, 12; Polyb 2, 36, 1; Mk 14, 14; Lk 22, 11) sein.

Manche halten sich für berechtigt, *κατάλυμα* in Lk 2, 7 für eine öffentliche Herberge zu nehmen nach Art einer heutigen Karawanserei (Chân, Konak). Was Schegg², Schenz³, Spari⁴ und Lagrange⁵ als Grund hierfür angeben, ist nicht bestechend. Der Gebrauch des Artikels vor *κατάλυμα* dränge zur Vorstellung, daß das göttliche Kind nicht in irgendeiner, sondern in der bestimmten öffentlichen Herberge zu Bethlehem geboren wurde. Dabei lassen die einen Jesus im Châm geboren werden, die andern außerhalb desselben. Auch G. Klameth⁶ bezieht ἐν τῷ καταλύματι auf den Châm und fragt: Gilt diese Ausdrucksweise aber bloß von dem eigentlichen Herbergsraum des Châns oder vom Châne überhaupt? Im ersten Falle suchten sie nun wenigstens noch ein Plätzchen draußen in der für das Vieh bestimmten Abteilung des Châns, und es wurde dann das neugeborene Jesukind in eine der dort vorhandenen steinernen Krippen (Tränktröge) gebettet; im andern Falle aber verließen sie den Châm und suchten sich, um die bevorstehende Entbindung doch nicht inmitten so vieler Menschen abwarten zu müssen, einen geschützten Unterschlupf, der sie den Augen der Menge entzog, den die daselbst befindliche „Krippe“ aber ebenfalls als einen für Vieh bestimmten

¹ Vgl. H. Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae IV, Parisiis 1841, 1134.

² Evangelium nach Lukas I, München 1861, 117. 468.

³ In Wetzels und Weltes Kirchenlexikon II², 1883, 536.

⁴ Zur Ehrenrettung der Bethlehemiten, in: Theologisch-praktische Quartalschrift LXVI, 1913, 805.

⁵ Évangile selon Saint Luc², Paris 1921, 72.

⁶ Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen I, Münster 1914, 38 f.

Raum kennzeichnet: „und es legte Maria Jesum in eine Krippe (ἐν φάτνῃ), weil sie keinen Platz im Chên (ἐν τῷ καταλύματι) fanden“ (Lk 2, 7). Mehr besagt die Stelle leider nicht.

Die zweite Ansicht hat schon vorher *K. Kastner*⁷ vorgetragen: Die Herberge (Chên) ist von den ankommenden Fremdlingen, die aus allen Himmelsrichtungen herzugereist sind, überfüllt. In dem Raume für die Fremden ist also kein Platz mehr für die Mutter Gottes. In der Nähe muß nun eine Krippe gestanden haben, in welche die allerseligste Jungfrau das göttliche Kind niederlegte. Ob an einen Stall oder an eine Hürde zu denken ist, die zu dem Chên gehörte, und in der vielleicht die Fremden ihre Reit- und Lasttiere festgebunden hatten, wage ich nicht zu entscheiden, weil man über bloße Vermutungen nie hinauskommen wird.

Mehr Sicherheit verrät *Th. Innitzer*⁸, der den Chên von Bethlehem zusammensetzt aus dem überdachten Herbergsraum für die Menschen und aus dem anschließenden Hinterhof für die Lasttiere. Dort standen für diese steinerne Tröge zum Tränken, Krippen. Da nun der erste Raum im Chên schon voll besetzt war, zogen sich Maria und Joseph in den Hinterhof, den Herbergsstall, zurück. Nun bezeichnet aber eine sehr alte Ortsüberlieferung eine Höhle als den Geburtsort des Herrn. Beide Angaben sind miteinander vereinbar. Es ist möglich, daß der Hinterhof des Chêns jene Höhle mit einschloß, und daß sich Maria tatsächlich in diese zurückzog, oder daß man frühzeitig das Geburtseignis dahin verlegte.

M. E. scheidet der Chên von Bethlehem überhaupt aus, wenn es sich um die Beantwortung der Frage nach der Geburtsstätte Jesu handelt. In einer öffentlichen Herberge konnte man nicht allein sein. Und darum finde ich es nicht für wahrscheinlich, daß Joseph mit seinem hochschwangeren Weibe eine solche betreten hat, denn für eine Gebärende sucht man einen isolierten Raum. Wäre sodann Jesus in einem überfüllten Chên geboren worden, so hätten nicht erst die Hirten, sondern schon viele im Chên sich Aufhaltende die dort erfolgte Geburt des Kindes erfahren, und die Hirten würden das „in der Krippe liegende Kind“ nicht in einer Karawanserei, sondern in ihrem eigenen Stalle gesucht haben, der bei schlechtem Wetter die Unterkunftsstätte für ihre Herde bildete. Es ist bei Lukas nicht gesagt, daß sie in der Nacht den Stall erst suchen mußten, sondern „sie kamen eilig und entdeckten Maria und Joseph und das Kind in der Krippe liegend“ (2, 16). Nur an die ihnen bekannten Krippen in dem leerstehenden Stall konnten sie denken, nicht aber an solche, die möglicherweise in anderen Häusern der Stadt oder im Chên vorhanden und die in der Nacht Fremden nicht zugänglich waren. Denn das Geschäft der Herdendiebe blühte damals im Orient wie noch heute, und die Hirten standen wegen ihrer Räubereien und Unehrlichkeiten nicht im besten Ruf (Quidd IV 14; Sanh III 2)⁹. Hätten die Hirten das Kind

⁷ Der heilige Stall zu Bethlehem in: Theologische Quartalschrift XCV, 1913, 239 f.; ders., Zu Lk 2, 7, in: Theologische Quartalschrift XCVIII, 1916, 184.

⁸ Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas³, Graz u. Wien 1922, 76.

⁹ Vgl. namentlich auch *S. Krauß*, Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911, 141 f.; *Strack-*

in einem fremden Hause des Städtchens oder gar in einer öffentlichen Herberge erst aufsuchen müssen, dann würde ihnen der Engel offenbar andere Angaben und Kennzeichen mit auf den Weg gegeben haben.

Ohne Zweifel hat κατάλυμα auch die Bedeutung Wirtshaus. So haben es die Altlateiner und die Vulgata in Lk 2, 7 aufgefaßt (diversorium). Noch deutlicher wird dies durch den Palatinus e: quia non erat locus in stabu (lo). Denn stabulum ist bei allen uns erhaltenen Altlateinern und der Vulgata (nur d macht mit der Lesung diversorium eine Ausnahme) die Übersetzung der griechischen Bezeichnung für das Wirtshaus (πανδοχεῖον) in Lk 10, 34. Man hat unter Chân früher eine gedeckte Halle verstanden, die einen inneren Hof umgibt, wo die Reisenden samt ihren Tieren unentgeltlich unterkommen konnten, während sie für den Unterhalt selbst sorgen mußten. Fonck¹⁰ und Felten¹¹ aber behaupten, die Karawansereien seien auch zugleich Gasthäuser gewesen. Jedenfalls gab es Gasthäuser außerhalb der Stadt an der Straße. Als billigste Wirtshäuser rühmt Polybios (2, 15, 5) die oberitalischen, wo man um einen halben As pro Tag in Freuden leben konnte. Das griechische πανδοχεῖον ist auch als Fremdwort (pundaq, pundeqâ) in das Rabbinische übergegangen, und wir erfahren aus jüdischen Quellen, daß man dort Vieh einstellte, aß und trank, handelte, übernachtete und mit der Wirtin oder den Marketenderinnen Unzucht trieb¹². Während πανδοχεῖον mehr das Wirtshaus an der Heerstraße ist, ist das griechische κατάλυσις (= κατάλυμα) in talmudischer Zeit Bezeichnung für die Einkehrwirtschaften in der Stadt geworden, in denen sich infolge zahlreichen Besuches ein regelrechter Markt entwickelte. Daher hat âtliz oder âtliz = κατάλυσις geradezu die Bedeutung Markt, Bazar angenommen.

Hieronymus, der die Höhlengeburt vertritt, ist von dem altlateinischen diversorium sichtlich nicht angenehm berührt gewesen. Daher bemüht er sich in einer Homilie De nativitate Domini¹³, am Wirtshaus vorbeizukommen mit etymologischen und allegorischen Spielereien. Er faßt diversorium nach seiner Ableitung von devertere = diverticulum = Neben- = Seitenweg (im Gegensatz zur Hauptstraße), Einkehr. Der Sinn der schwierigen Stelle wird im wesentlichen von Kastner¹⁴ richtig wiedergegeben, wenn auch seine und L. Schades¹⁵ Übersetzung von diversorium mit „Stall“ danebentrifft. Der Kirchenvater denkt an einen Unterschlupf an der Peripherie der Stadt. Die heilige Familie schlug einen

Billerbeck, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München 1924, 113 f.

¹⁰ Die Parabeln des Herrn im Evangelium³, Innsbruck 1909, 661.

¹¹ Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Regensburg 1910, 424, Anm. 3.

¹² Vgl. Krauß, a. a. O. II 327. 673.

¹³ G. Morin, Anecdota Maredsolana III, 2, Maredsoli 1897, 393.

¹⁴ Zu Lk 2, 7, a. a. O. 186.

¹⁵ Des heiligen Kirchenvaters E. Hieronymus ausgewählte historische, homiletische und dogmatische Schriften, Kempten u. München 1914, 211.

Nebenweg ein und kehrte in einem auf diesem Nebenweg gelegenen Absteigequartier ein¹⁶.

Aber auch der Sprachgebrauch des Lukasevangeliums schließt aus, daß Jesus in einem Wirtshaus geboren wurde; denn Lukas gebraucht für letzteres nicht *κατάλυμα*, sondern *πανδοχεῖον* (10, 34). Hingegen nennt er den oberen Saal, welchen der Gastfreund in Jerusalem Jesus zum letzten Paschamahl zur Verfügung stellt, *κατάλυμα* = Zimmer, Wohnraum, Gemach (22, 11). Diese Bedeutung hat *κατάλυμα* auch sonst. Ja, bei Polybios 2, 36, 1 wird von diesen Räumen eines Hauses sogar im Plural gesprochen: Hasdrubal wurde nachts in seinen eigenen Gemächern umgebracht (*ἐτελεύτησε δολοφονηθεὶς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ καταλύμασι νυκτός*). Zahn¹⁷ schließt daraus, daß unter *κατάλυμα* nicht wie unter *ξενία* (Apg 28, 23) immer nur ein im fremden Besitz befindliches Wohnhaus oder gemietetes Quartier zu verstehen sei, und Joseph Besitzer oder, was wahrscheinlicher sei, Mitbesitzer eines Hauses in Bethlehem war. Allein abgesehen davon, daß Lk 2, 39 Nazareth als Wohnstadt der heiligen Familie (*πόλις ἑαυτῶν*) angegeben wird, wäre, auch wenn wie bei Polybios der Anteil des hl. Joseph durch ein den Besitz anzeigendes Pronomen ausgedrückt wäre, was bei Lukas nicht der Fall ist, nur gesagt, daß Joseph bloß der Inhaber und deswegen noch nicht der Besitzer des Raumes war. Denn es wird vorher nur berichtet, daß Joseph von Nazareth nach Bethlehem zog, um sich aufschreiben zu lassen, nicht aber, um seine eigene Wohnung wieder zu beziehen. Und *κατάλυμα* selbst haftet der Begriff der eigenen Wohnung nicht an. Das zeigt auch die 1913/14 entdeckte Synagogeninschrift des Theodotos zu Jerusalem, die aus der Zeit vor der Tempelzerstörung stammen wird, und beweist, was auch sonst im Altertum belegt ist, daß *Châne* auch mit Synagogen verbunden waren¹⁸. Sie besagt, daß der Priester und Synagogenvorsteher Theodotos die Synagoge zur Verlesung des Gesetzes und zum Unterricht in den Geboten erbaute, ebenso auch das Fremdenhaus (*τὸν ξενῶνα*) und die Kammern und die Wasseranlagen für die (Pilger) aus der Fremde, die eine Wohnung (ein Quartier) brauchen (*εἰς κατάλυμα τοῖς χρῆζουσιν ἀπὸ τῆς ξένης*). Einen Wohnraum bezeichnet *κατάλυμα* sowohl in Lk 22, 11 als auch in Lk 2, 7. Da Maria und Joseph keinen Platz im Wohnraum (Zimmer, Gemach, Quartier) hatten, legten sie das Kind in eine Krippe. Im Morgenlande ist aber zwischen Haus und Stall kein allzu großer Unterschied. Denn abgesehen vom Obergemach, das nur wohlhabende Leute über dem Parterre errichteten, besteht das ganze Haus nur aus einem großen Raume. Dieses Zimmer ist in zwei Abteilungen eingeteilt, von denen die eine etwas erhöht ist, und zu der man auf einer

¹⁶ Vgl. auch Ep. 108, 10 (Epitaphium s. Paulae): Atque inde specum salvatoris ingrediens, postquam vidit sacrum virginis diversorium et stabulum, in quo agnovit bos possessorem suum (C. S. E. L. LV 316).

¹⁷ Das Evangelium des Lukas¹ u. ², Leipzig 1913, 137; *ders.*, Die Geburtsstätte Jesu in Geschichte, Sage und bildender Kunst, in: Neue Kirchliche Zeitschrift XXXII, 1921, 674.

¹⁸ S. A. Deißmann, Licht vom Osten⁴, Tübingen 1923, 378 ff.

Leiter oder Treppe hinaufsteigt. Diese dient den Menschen zum Aufenthalt; die andere Hälfte bewohnt das Vieh, Ochsen, Kühe, Esel, Hühner usw., die auch zur Familie des Fellachen gehören¹⁹. Auf dieser Diele des Hauses sind dann auch die Krippen auf dem Boden, in der Wand oder am Rande der Terrasse angebracht. Nicht viel anders werden die Verhältnisse Palästinas im Altertum gewesen sein. Das hebräische *bajith* (Haus) bedeutet ursprünglich nur einen einzigen, mit vier Wänden umgrenzten Wohnraum, also nach unserer Bezeichnung ein Zimmer. Wenn Jesus sagt, daß die Lampe allen im Hause leuchtet (Mt 5, 15), hat er ein Haus mit nur einem Raume im Auge. Noch im Talmud heißt es, daß jemand, dessen Toter vor ihm liegt, in einem anderen Hause (= Zimmer) essen soll; hat er kein anderes, so esse er im Hause seines Nächsten (Ber 17 b). Es konnten nämlich auch Kammern zum Hause zugebaut sein, und zwar so, daß je eine Kammer in das Hauptzimmer mündete, oder ein Zimmer nach dem andern folgte. Ebenso bestand die Möglichkeit, mittels Bretter und Tücher den einzigen Raum in mehrere zu teilen²⁰. Der Zusammenhang mit dem Stall in einfachen Häusern ist noch ersichtlich aus Schabb XVIII 1. Hier wird erlaubt, am Sabbat sogar vier bis fünf Kästen mit Stroh oder Getreide wegzuräumen, um Platz zur Aufnahme von Gästen zu gewinnen oder um Hindernisse des Unterrichts zu entfernen.

In einem mit einem Wohnraum verbundenen Stalle eines Bauernhauses werden wir uns die Geburtsstätte Jesu zu denken haben. Eher als in einer öffentlichen Herberge, wo niemand das Recht hatte, allein zu sein, konnte Joseph hoffen, in einem Privathause einen ungestörten Ort für die bevorstehende Niederkunft seines Weibes zu erhalten, da der Hausvater ihm einen solchen verschaffen konnte. Diese Hoffnung hat sich allerdings nicht erfüllt. Der Wohnraum war belegt, wahrscheinlich nicht von der Familie des Eigentümers, denn die Männer waren wohl mit dem Vieh auf der Weide, sondern von anderen Gästen, die der heiligen Familie zuvorgekommen waren oder dem Besitzer näherstanden. Maria und Joseph mußten sich mit dem leeren Unterkunftsraum des Viehes begnügen. Falls der Fußboden des Stalles bis unter die Terrasse als ein niedriges Gewölbe sich fortsetzte, wie es heute in Bauernhäusern vorkommt²¹, war Maria dort ungestört. Andererseits war sie durch die Dunkelheit geschützt. Die Fellachenhäuser können Luft und Licht entbehren, weil ihre Bewohner fast den ganzen Tag im Freien zubringen. Werden sie untermals betreten, muß sich das Auge erst nach und nach an das Halbdunkel gewöhnen²². Heutzutage brennt zwar die Öllampe die ganze Nacht, aber in talmudischer Zeit ist das noch nicht der Fall

¹⁹ J. Benzinger, Hebräische Archäologie, Freiburg u. Leipzig 1894, 117; G. Dalman, Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1919, 32.

²⁰ Vgl. A. Rosenzweig, Das Wohnhaus in der Mischnah, Berlin 1907, 61 f.; S. Krauß, Talmudische Archäologie I, Leipzig 1910, 43 f.

²¹ Dalman, a. a. O. 32.

²² Vgl. M. Löhr, Volksleben im Lande der Bibel, Leipzig 1907, 40; Benzinger, a. a. O. 115.

gewesen²³. Aus der fehlenden Rücksichtnahme auf die der Geburt Entgegen-
sehende²⁴ legt sich der Schluß nahe, daß keine verwandtschaftlichen oder freund-
schaftlichen Beziehungen zwischen der heiligen Familie und dem Besitzer des
Hauses vorhanden waren. Während Maria und Joseph sich selber auf dem nackten
Boden ein Lager richteten²⁵, legte Maria das Kind, nachdem sie es gewickelt
hatte, in eine leere Krippe, wo es besser geschützt war²⁶.

Man hat neuestens stark bestritten, daß die Krippe ein verstellbarer Futter-
trog gewesen sei, wie man ihn vor den Wirtshäusern bald hierhin, bald dorthin
gestellt findet²⁷. Wie *Dalman*²⁸ ausführt, ist in Palästina die Krippe niemals ein
auf Füße gestellter hölzerner Kasten, wie die Bilder von der Geburt Christi es oft
angeben. Im Freien füttert man die Tiere mittelst eines angehängten Sackes
(arab. *michlâje*), oder indem man das Futter vor ihnen auf den Boden wirft. Im
geschlossenen Raum wird entweder auf dem Erdboden nahe der Wand aus mit
Häcksel gemischtem Lehm oder auch mit Lehm verbundenen Steinen ein flacher
Trog (arab. *medwad*) hergestellt, in den man das Futter schüttet. Seltener wird
eine Nische in der Wand für denselben Zweck eingerichtet. Allein die rabbi-
nische Literatur weiß nicht bloß von eingemauerten Krippen, Krippen, die am
Fußboden angebracht sind (Schabb 140 b) und solchen, die an der Wand sich
befinden (Kel XX 4), und an die das Vieh angebunden ist (Sanh 63 b; Gen r. 20,
18), sondern auch von einem großen Trog, der ein Loch bekam und dann als
Viehkrippe verwendet wurde (Kel XX 4), und von einer Krippe, die in einem
Gefäße ist = Trog (Schabb 140 b), wie denn Krippe auch Bezeichnung für ein
großes Schaff oder eine große Schüssel ist. Wer will da über die Beschaffen-
heit der Krippe Jesu etwas Sicheres ausmachen?

Da κατάλυμα ein Raum ist, in dem Maria und Joseph keine Unterkunft
fanden, erwartet man die Angabe eines anderen Raumes, wo ihnen dieses glückte.
Statt dessen erwähnt Lukas nur den Gegenstand eines Viehstalles, die Krippe,
die noch als Zeichen für die Hirten eine Rolle spielt. Die Krippe allein führt noch
nicht zwingend zu der Annahme, daß die Geburt Jesu in einem Stalle stattfand.

²³ *Krauß*, a. a. O. I 70. 404; II 6.

²⁴ Bei einer Geburt wird heute das Haus leer gemacht. Vgl. *Dalman*, a. a. O. 33.

²⁵ Die palästinischen Landbewohner benützen keine Bettstellen, sondern breiten ihr nächt-
liches Lager jeden Abend aufs neue auf der Terrasse im Hause aus (*Dalman*, a. a. O. 32). Zur
Zeit des Talmud schlafen arme Leute auf bloßer Erde, in anderen Fällen dient irgendein Haus-
gerät, eine Bank, eine Truhe als Lagerstätte. Doch war selten ein Haus ohne eine massive Bett-
stelle, in der mehrere Personen schlafen konnten (vgl. Lk 11, 7, und *Krauß*, a. a. O. I 62 f.).
Im Moment des Gebärens kniet die Frau nieder, es ist aber in der Mischna auch schon von
Gebärstühlen die Rede (*Krauß*, a. a. O. II 6).

²⁶ Sonst legte man das Kind, nachdem es gebadet, gesalbt und mit dem Pulver von zer-
stoßenen Myrtenblättern bestreut war, in Windeln, die vom Bauch bis an die Füße reichten,
in das Kinderbett (ärisah: Nidda IV 1; Kelim XVI 1). Vgl. auch *Krauß*, a. a. O. II 8.

²⁷ *Zahn*, Das Evangelium des Lukas, 138; *E. Klostermann*, Das Lukasevangelium, Tübin-
gen 1919, 397; *Klameth*, a. a. O. I 47; *Lagrange*, a. a. O. 72.

²⁸ A. a. O. 29 f.

Denn in Ermangelung eines Kinderbettes hätte man eine Krippe in ein Gemach hineinschaffen können. Da aber der Evangelist das Legen des Kindes in die Krippe nicht damit begründet, daß kein Kinderbett zur Stelle war, sondern daß die heilige Familie im Wohnraum keinen Platz hatte, soll die Erwähnung der Krippe die Vorstellung von einem Viehstall auslösen. Wenn dieser selbst nicht genannt wird, erklärt sich das daraus, daß dem Evangelisten die Raumveränderung nicht zum Bewußtsein kommt, da Wohnung und Stall nicht voneinander getrennt waren, sondern einen Raum ausmachten. Wer diese Situation nicht kennt, muß zu dem Urteil kommen, daß die Darstellung auf die Vorstellung des Lesers zu wenig Rücksicht nimmt, dunkel ist²⁹ und der logischen Genauigkeit entbehrt³⁰.

Weil nicht direkt zwei gesonderte Räume genannt sind, hat man den Gegensatz überhaupt eliminiert und die Stelle so verstanden: Maria legte das Kind in die Krippe, weil in der Herberge (oder im Stalle) für dasselbe sonst kein Platz war. Diese Ansicht vertritt neuestens *Zahn*. Unter κατάλυμα könne nur der im Hause befindliche oder zum Hause gehörige geschlossene Raum verstanden werden, der, wie die Erwähnung von φάτνη zeigt, sonst dem Viehstand der Besitzer zum Stalle diene. In die Krippe legte Maria ihr Kind, weil kein freier Raum, d. h. sonst kein Platz in dem Stall vorhanden war, wo dem Neugeborenen neben den Eltern ein besseres Lager hätte bereitete werden können³¹. Man spielt sogar mit dem Gedanken, dem von LXX Js 1, 3; Spr 14, 4; Job 39, 9 mit φάτνη übersetzten 'ebhus die Bedeutung „Stall“ zu geben, was im späteren Hebräisch und nach profanen Quellen möglich wäre³². Allein bei dieser Annahme käme die Ortsangabe zu spät, da Maria nicht erst nach der Geburt das Kind in einen „Stall“ legte, sondern schon vorher in demselben war. Übrigens hat gegen diese bildliche Erklärung von φάτνη (pars pro toto) bereits *Schegg* eingewendet: Man wickelt ein Kindlein ein und legt es in eine Krippe, wo es Schutz findet, aber nicht in einen Stall³³. Die Meinung aber, für das Kind sei im Stall sonst kein Raum mehr

²⁹ So *J. Weiß* in: Die Schriften des Neuen Testaments I⁸, Göttingen 1917, 410.

³⁰ *Dalman*, a. a. O. 31: „Die Erzählung wäre logisch und sachlich klarer, wenn sie gelaute hätte: ‚Sie gebär ihren erstgeborenen Sohn in einem Stall (oder in einer Höhle), denn sie hatten keinen Raum in der Herberge‘.“ S. auch *Zahn*, Das Evangelium des Lukas, 138, Anm. 29; *H. Greßmann*, Das Weihnachtsevangeliem, Göttingen 1914, 15; *A. Loisy* (Les Évangiles Synoptiques I, Ceffonds 1917, 348, Anm. 5) meint, der Erzähler habe selber keine genaue Vorstellung von dem Hause gehabt und sei durch seine Verbindung des Jesuskindes in der Krippe mit dem Hirten David beeinflusst.

³¹ Das Evangelium des Lukas, 138. Vgl. auch *Fr. Spitta*, Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 u. 2, in: Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft VII, 1906, 299: Aber von einer Herberge findet sich nichts, noch weniger von einer Übersiedelung in den Stall, sondern daß sie ἐν τῇ κατάλυματι, in dem Hause, wo sie Aufnahme gefunden, für das Kind keinen anderen Platz gefunden als den Futtertrog; *Klostermann*, a. a. O. 397; *P. Dausch*, Die drei älteren Evangelien, in: Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, Bonn 1921, 413 f.

³² *Zahn*, Das Evangelium nach Lukas, 138, Anm. 29; *Klostermann*, a. a. O. 397.

³³ A. a. O. 467, Anm. 7.

übrig gewesen als die Krippe, widerlegt Lk 2, 16, wonach die Hirten auch noch im Stalle Eingang finden, um sich vom Dasein der Eltern und des Kindes zu überzeugen, und der Plural αὐτοῖς in dem Sätzchen: διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ κατάλυματι (Lk 2, 7). Nicht bloß das Kind, sondern die ganze Familie hatte im κατάλυμα keinen Platz. Also muß die Lagerstätte des Kindes und der Eltern außerhalb desselben angenommen werden, oder, mit andern Worten, κατάλυμα ist hier nicht Bezeichnung für den Wohnraum des Viehes, sondern der Menschen³⁴. Wie ich vermute, hat Zahn in seiner Erklärung bereits bei den Altlateinern Vorläufer gehabt. Von diesen lassen a b c e ff² l q r αὐτοῖς unübersetzt, während aur gat Vulg.-Codd. das Wort mit dem Singular wiedergeben: quia non erat ei locus in diversorio.

Wohl aber scheint mir Zahn³⁵ gegen jene im Recht zu sein, welche τὸ κατάλυμα nicht von einem einzelnen Raume, sondern vom ganzen Hause verstehen wollen, in welchem sie Aufnahme erhofft, aber nicht gefunden hatten³⁶. Denn dann hätte nicht ungesagt bleiben können, wo außerhalb dieses Hauses die Geburt und die erste Pflege stattgefunden hatte, und es würde darin, daß die Familie in dem Hause, wo sie Einlaß zu finden gehofft hatte, wegen Rummangels abgewiesen werden mußte, keine vernünftige Begründung dafür liegen, daß das Kind in eine Krippe statt in eine Wiege oder ein Kinderbett gelegt wurde.

2. Hieher zählen auch jene, welche die sogenannte Höhlengeburt vertreten: Die heilige Familie findet in keinem Hause Bethlehems Unterkunft und muß deshalb in einer (als Viehstall dienenden) Höhle eine Zuflucht suchen³⁷. Diese Anschauung begegnet uns zum ersten Male bei Justin: „Als aber damals das Kind in Bethlehem geboren wurde, stieg Joseph, da er in jenem Flecken kein Absteigequartier hatte, in einer dem Flecken ganz nahen Höhle ab. Und darauf, als sie sich dort befanden, hatte Maria den Christus geboren und ihn in eine Krippe

³⁴ Für das Vieh ist der Stall ein κατάλυμα, aber nicht für Maria und Joseph, mit Bezug auf welche es Lk 2, 7 gebraucht ist. Schon Syrs hat das gefühlt. Darum fehlt bei ihm ἐν τῷ κατάλυματι, das er auf den Stall als Quartier für die Eltern Jesu bezog. Gegen Spitta, a. a. O. 299: „Bei dem κατάλυμα scheint der Erzähler an ein Haus gedacht zu haben, das für die jetzt auf dem Felde befindlichen Herden bestimmt war.“

³⁵ Das Evangelium des Lukas, 137; ders., Die Geburtsstätte Jesu, 674. Vgl. auch Spitta, a. a. O. 299.

³⁶ So M. Schmid, Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst, Stuttgart 1890, 78; G. Rietschel, Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, Bielefeld u. Leipzig 1902, 15; Loisy, a. a. O. 348 f.; W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, 61; Dalman, a. a. O. 21. Unentschieden ist Klameth, a. a. O. I 38.

³⁷ Schegg, a. a. O. 119; J. Grimm, Geschichte der Kindheit Jesu, Regensburg 1876, 263; J. Schäfer, Das Neue Testament⁶, Freiburg 1906, 74. 82; M. Förster, Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle, in: Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft IV, 1903, 187; Spari, a. a. O. 806; A. Miller, Der Stall von Bethlehem, in: Benediktinische Monatsschrift II, 1920, 32 f.; Lagrange, a. a. O. 72. Nicht sicher fühlt sich Dalman a. a. O. 36: „Die uralte Ortstradition, aus welcher die Kirche von Bethlehem erwuchs, ist nach allem nicht notwendig authentisch, aber sie kann sehr wohl das Richtige getroffen haben.“

gelegt. Dorthin kamen die Magier aus Arabien und fanden ihn“ (Dial 78). Origenes (c. Cels I 51) bemerkt gegenüber jüdischer Bestreitung der Geburt Jesu in Bethlehem, daß in Übereinstimmung mit der evangelischen Geschichte von seiner Geburt die Höhle in Bethlehem gezeigt wird, wo er geboren wurde, und die Krippe in der Höhle, wo er in Windeln gewickelt lag. Und diese Sache, die man zeigt, ist in jenen Orten auch bei den dem Christenglauben fremden Leuten allbekannt, daß nämlich der von den Christen angebetete und bewunderte Jesus in dieser Höhle geboren wurde. Das syrische Fragment von Eusebius' *Quaestiones ad Stephanum* besagt: Da sie für sich keinen Raum fanden, wo sie einkehren konnten, kehrten sie in einer Höhle ein³⁸. Kaiserin Helena ließ über der Felsenhöhle eine Basilika erbauen und die Höhle als Geburtsort Jesu ausstatten, während ihr Sohn Konstantin später die Krypta mit Weihegeschenken schmückte³⁹. Der Pilger von Bordeaux⁴⁰ hat im Jahre 333 die „auf Befehl Konstantins errichtete“ Basilika besucht. In der unter dem erhöhten Chor der Basilika liegenden Geburtskapelle hat Hieronymus, der am meisten zum Ruhme der Geburtsstätte Jesu im Morgen- und Abendlande beigetragen hat⁴¹, seit dem

³⁸ A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* IV, Romae 1847, 279.

³⁹ Eusebius, *Vita Const.* III, 41. 43 (G. Chr., S. I 95); Paulinus *Nol.* ep. 31, 4 (C. S. E. L. XXX 271). H. Guthe (Palästina, Bielefeld u. Leipzig 1908, 136) nahm, gestützt auf den Altmeister palästinischer Kunstforschung M. de Vogüé und den deutschen Architekten Theodor Sandel in Jerusalem, an, die heutige Marienkirche in Bethlehem stamme aus der Zeit Konstantins. M. de Vogüé (*Jérusalem hier et aujourd'hui*, Paris 1912) hat dies wiederum nach einer neuen Palästinareise und genauer Nachprüfung an der Hand eines englischen Monumentalwerkes über die Geburtskirche (*The Church of the Nativity at Bethlehem*, by Harvey, Lethaby, Dalton, Cruso and Headlam, edited by Weir Schultz, London 1910) bestätigt. Als aber seine Mitarbeiter in Bethlehem, die Dominikaner an der École biblique in Jerusalem, Vincent und Abel (*Bethléem, le sanctuaire de la Nativité*, Paris 1914), auf Grund erneuter Prüfung zu dem Resultate kamen, daß an der heutigen Geburtskirche die schmale Vorhalle und der trikonche Chor einem justinianischen Umbau angehören, hat er sich ihnen völlig überraschend angeschlossen. Einen justinianischen Umbau nehmen auch an A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche I, Leipzig 1908, Kohl und Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig 1916, und Hasak, *Die Geburtskirche zu Bethlehem*, in: *Das Heilige Land* LX, 1916, 19—25, während sich E. Weigand, *Die Geburtskirche in Bethlehem*, Leipzig 1911, *ders.*, *Die konstantinische Geburtskirche von Bethlehem*, in: *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* XXXVIII, 1915, 89—135, und O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst* I, Berlin 1913, 208, für die Einheitlichkeit und den konstantinischen, spätantiken Charakter der Geburtskirche einsetzen.

⁴⁰ C. S. E. L. XXXIX 25.

⁴¹ In einem im Namen der Paula und Eustochium an Marcella nach Rom geschriebenen Briefe heißt es: Mit welchen Worten, welcher Stimme können wir dir die Höhle des Heilandes beschreiben? Und jene Krippe, in welcher das Kindlein wimmerte, ist eher durch Schweigen als durch armselige Rede zu ehren . . . Siehe, in diesem kleinen Loch der Erde ist der Schöpfer der Himmel geboren, hier wurde er in Windeln gewickelt, hier von den Hirten gesehen, hier vom Sterne gezeigt, hier von den Weisen angebetet, und dieser Ort ist, denke ich, heiliger als der Tarpejische Fels, der durch die Spuren häufiger Blitzschläge zeigt, daß er dem Herrn mißfällt (Ep. XLVI 11 [C. S. E. L. LIV 341]). Vgl. auch Ep. 108, 10 (Epitaphium s. Paulae

Herbste 386, wo er sich nach seiner Pilgerfahrt dauernd bei Bethlehem niederließ, gern seine Andacht verrichtet⁴², weshalb ihn der Illyrier Marcellinus Comes in seiner Chronik das *prudens animal ad praesepe Domini* nennt, und in der Nähe entstand ein Mönchskloster, welches Hieronymus, und ein Nonnenkloster, welches Paula leitete. Am Vortag des Epiphaniestes zog der Bischof von Jerusalem mit dem ganzen Klerus, den Mönchen und zahlreichen Laien nach der sechsten Tagesstunde nach Bethlehem, um dort eine feierliche liturgische Station in der Geburtshöhle abzuhalten. Die Pilgerin Aetheria von Aquitanien, die zwischen 380—390 Zeugin einer solchen Feier war, bewundert den Schmuck und die kaiserliche Großartigkeit der heiligen Bauwerke⁴³.

Von der Anführung späterer Zeugnisse für die Geburt Jesu in einer Höhle kann ich absehen, wohl aber sei noch erwähnt die Angabe des Hieronymus und des Paulinus von Nola, wonach der Geburtsort Jesu, der nach Cyrill von Jerusalem⁴⁴ vor wenigen Jahren noch mit Eichen bewachsen war, vordem eine heidnische Kultstätte gewesen sein soll. Hieronymus schreibt an Paulinus: Über dieses Bethlehem, das jetzt uns gehört, den erhabensten Ort der Welt, von dem der Psalmist sagt: Die Wahrheit ist hervorgegangen aus der Erde (Ps 84, 12 Vulg),

[C. S. E. L. LV 316 ff.]. Etwa 20 Jahre später erwähnt Hieronymus in einer seiner Predigten zu Bethlehem, daß die Krippe aus Ton durch eine aus Silber und Gold ersetzt worden sei: O, wenn es mir verstattet wäre, jene Krippe zu sehen, darin der Herr gelegen! Jetzt haben wir Christen, als ob wir ihn damit ehrten, die irdene (*luteum*) Krippe entfernt und eine silberne hingestellt, aber für mich wäre kostbarer jene, die weggekommen ist (*Morin*, a. a. O. III 2, 393). Hölzerne Reliquien (fünf schmale alte Brettchen von verschiedener Länge) befinden sich in S. Maria Maggiore in Rom. Sie werden als unecht erklärt von *H. Usener*, Das Weihnachtsfest, Bonn 1889, 281 f.; *Vincent-Abel*, 135 f. *G. Allmang*, Weihnachten, in: *Pastor bonus* XXV, 1912/13, 264, enthält sich des Urteils. Nach *Klameth*, a. a. O. I 47, können die in Rom gezeigten Krippenreste unmöglich von einer Krippe im Sinne palästinensischer Anschauung, nämlich einem steinernen Troge, herrühren und sind sicherlich nur als eine zu Votivzwecken bestimmte Nachbildung der ersteren zu betrachten. — Ochs und Esel an der Krippe tauchen erst seit dem 4. Jahrhundert auf und sind schon von Anfang an mit Js 1, 3 und Hab 3, 2 (LXX) begründet (*Pseudo-Matthäus*, 14; *Epitaph. Paulae* C. S. E. L. LV 316; Hieronymus, *Homilia de Nativitate Domini* bei *Morin*, a. a. O. III c. 2, 393). Es ist aber mit der starken Möglichkeit zu rechnen, daß schon vor der theologischen Begründung die christliche Kunst, um die Lagerstätte des Kindes als Krippe zu charakterisieren, die bekanntesten Krippentiere hinzugefügt hat. Siehe *Schmid*, a. a. O. 72 ff. *Origenes*, *Migne*, P. Gr. XIII 1832, kann nicht als erster Zeuge für die Krippentiere gelten (gegen *Rietschel*, a. a. O. 14), weil der Wortlaut der 13. Homilie des Origenes über Lukas hinter dem Text von Lk 2, 16 von Hieronymus interpoliert ist und Js 1, 3 lediglich auf die Juden und Heiden angewendet wird.

⁴² Das sog. Krippengespräch des Hieronymus mit dem Jesuskinde stammt erst von dem protestantischen Prediger Valerius Herberger (1613). Siehe *G. Wohlenberg*, Zwei Krippentheologen, in: *Neue Kirchliche Zeitschrift* XVI, 1905, 897—903.

⁴³ C. 25 (C. S. E. L. XXXIX 74 ss.). Eine in Bethlehem um Mitternacht gehaltene Epiphaniepredigt befindet sich unter den Werken des Chrysostomus (*Migne*, P. Gr. LXIV 43 ff.).

⁴⁴ Cat. XII, 20 (*Migne*, P. Gr. XXXIII 752). Die Angabe, daß Hadrian daselbst dem Adonis einen Hain geweiht habe (so *P. Thomsen*, *Loca sancta* I, Halle 1907, 40), findet sich nicht bei Cyrill.

warf ein Hain des Thamuz, d. h. des Adonis, seinen Schatten, und in der Höhle, wo einst das Christuskind wimmerte, beweinte man den Buhlen der Venus⁴⁵. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die von Hieronymus bei seiner vorhergehenden Angabe über den Juppiter- und Venuskult am Grabe Jesu gegebene Zeitbestimmung ab *Adriani temporibus usque ad imperium Constantini* auch auf seine folgende Aussage über den Tammuzkult von Bethlehem zu beziehen ist⁴⁶. Jedenfalls aber haben wir für das Aufkommen des Adoniskultes in Bethlehem unter Hadrian keine Belege. Oder ist es denkbar, daß Justin bei der Geburtshöhle Jesu sich an die Mithramysterien erinnert fühlt (Dial 78), wenn zu seiner Zeit der Adoniskult in dieser Höhle begangen wurde⁴⁷? Indes will ich mir dieses Argument gar nicht aneignen, weil ich überhaupt bestreite, daß Justin schon eine genau lokalisierte Geburtshöhle gekannt und dieselbe von Flavia Neapolis aus besucht hat⁴⁸. Denn Justin ist bis ins Mannesalter Heide gewesen und wahrscheinlich erst in Ephesus Christ geworden. Allein auch Origenes und Cyrill von Jerusalem, die es wissen konnten, reden nicht so, als wäre die Stätte der Geburt Jesu ein Ort heidnischen Gottesdienstes gewesen. *Schmaltz*⁴⁹ nimmt darum an, erst nach der decianischen Verfolgung sei den Christen diese heilige Stätte entzogen worden. Mir will scheinen, daß eine Verallgemeinerung dessen vorliegt, was Hieronymus bezüglich der Schändung der jerusalemischen Heiligtümer durch Hadrian erzählt, vielleicht in der Absicht, den Mangel einer frühchristlichen Tradition über die Höhle in Bethlehem als Geburtsstätte Jesu zu erklären. Wenigstens ist das, was Paulinus⁵⁰ über ein Adonisheiligtum in Bethlehem berichtet, von der Grabes- und Kreuzesstätte in Jerusalem auf die Geburtsstätte Jesu in Bethlehem übertragen: „Da der Kaiser Hadrian glaubte, er könne durch die Entweihung des Ortes den Glauben der Christen brechen, weihte er auf der Leidensstätte dem Juppiter einen Tempel; aber auch Bethlehem wurde durch ein Adonisheiligtum geschändet.“ Auch *Klameth*⁵¹ folgert: Ein eigenes Tempel-

⁴⁵ Ep. ad Paulinum 58, 3 (C. S. E. L. LIV 532).

⁴⁶ Dafür *W. W. Baudissin*, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, 83. 522, Anm. 5; *Loisy*, a. a. O. 349, Anm. 3; *Kastner* in: Theol. Quartalschrift XCV, 1913, 243; *Greßmann*, a. a. O. 26; *A. Meyer* in: Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen von *E. Hennecke*, Tübingen 1914, 126; *Innitzer*, a. a. O. 76. Dagegen: *K. Schmaltz*, Die drei mystischen Christushöhlen der Geburt, der Jüngerweihe und des Grabes, in: Zeitschrift des deutschen Palästinavereins XLII, 1919, 147. Unqualifizierbar ist der Satz von *A. Drews*, Die Christusmythe, Jena 1910, 62, Anm. 2: Hieronymus beklagt (Ep. 58), daß zu seiner Zeit die Heiden das Geburtsfest des Tammuz zu Bethlehem in derselben Höhle feierten, in welcher Jesus geboren wurde.

⁴⁷ *Schmaltz*, a. a. O. 147.

⁴⁸ So *Klameth*, a. a. O. 40. 42; *Schmaltz*, a. a. O. 136. 147. *Loisy*, a. a. O. 38, hält es für möglich.

⁴⁹ A. a. O. 148.

⁵⁰ Ep. 31 3, ad Severum (C. S. E. L. XXX 270). *Drews* leistet sich wieder in seinem religionsgeschichtlichen Schlendrian die Behauptung: In Bethlehem aber befand sich, wie Hieronymus uns mitteilt (Ep. VIII 3), ein alter Hain und ein Heiligtum des syrischen Adonis (a. a. O. 53).

⁵¹ A. a. O. 41, Anm. 2.

heiligtum müßte zur Zeit des Origenes noch bestanden haben; dann aber konnten Geburtsstätte und Krippe den Christen nicht zugänglich sein. Zweitens hätte Eusebius dann wohl auch von der Niederreißung dieser Adoniskultstätte gesprochen, wie er es bezüglich jenes Juppitertempels tut.

Die Höhlengeburt ist sodann auch in die älteste armenische Evangelienhandschrift aus dem Jahre 887 eingedrungen, die Mt 2, 9 in der Form bietet: Der Stern ... kam und stand über der Höhle, wo das Kind war. Der Zusatz gibt sich als Fremdkörper im folgenden Vers 11 kund, der wie bei den Griechen lautet: Als sie in das Haus eintraten⁵². *E. Preuschen*⁵³ meint freilich, die Lesart des Armeniers in Vers 9 sei ursprünglich, aber wegen der Ähnlichkeit mit der Mithralgende, in der der Gott auch aus dem Felsen geboren wird, später aus den Texten des Matthäusevangeliums gestrichen worden. Sonst hat m. W. die Höhlengeburt in den Handschriften und Übersetzungen keine Spuren hinterlassen. Epiphanius (Haer 51, 9; vgl. auch 78, 15) drückt sich allerdings so aus, als ob er in seinem Lukas *σπήλαιον* gelesen hätte, und *A. Resch*⁵⁴ und *Kastner*⁵⁵ behaupten es als sicher. Epiphanius sagt, daß nach Lukas das Jesuskind anfangs in einer Krippe und Höhle gelegen hätte, und folgert daraus, daß der Besuch der Magier, die nach Matthäus das Kind in einem Hause finden, einer späteren Zeit angehört⁵⁶. Allein wahrscheinlicher ist die Vermutung *Zahns*⁵⁷, daß dem Epiphanius, der hier den gelehrten Harmonisten spielt, unversehens eine apokryphe Notiz in seinen Lukastext geschlüpft ist, ähnlich wie Origenes steif und fest behauptet, in seinem Lukas gelesen zu haben, daß die Wanderer auf dem Wege nach Emmaus Simon und Kleophas geheißten haben (c. Cels 1162).

3. Während nun diese „Überlieferung“ darüber unterrichtet ist, daß die genannte Höhle ganz nahe bei Bethlehem liegt — eine Ausnahme macht nur die sahidische Übersetzung der *Historia Josephi* (c. 14) mit der Behauptung, daß überhaupt niemand auf der Welt die Höhle gekannt hätte⁵⁸ — weist uns das Prot-

⁵² Förster, a. a. O. 186, sucht den Wechsel des Ausdrucks aus der Tatsache zu erklären, daß in den gebirgigen Teilen Armeniens unterirdische „Stallwohnungen“, in denen Menschen und Tiere nur durch niedriges Flechtwerk getrennt sind, bis auf den heutigen Tag im Gebrauch sind (siehe auch *A. Meyer* in: Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 126). Allein wenn dem Armenier solche unterirdischen Räume wie bei Xenophon Anab. IV 5, 25 vorgeschwebt wären, hätte er wie dort die Magier nicht „hineintreten“, sondern „hinuntersteigen“ lassen müssen.

⁵³ Jesu Geburt in einer Höhle, in: Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft III, 1902, 360. Siehe dagegen auch *C. Clemen*, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909, 234.

⁵⁴ Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus, Leipzig 1897, 125.

⁵⁵ In: Theol. Quartalschr. XCV, 1913, 243 f. Siehe dagegen auch *A. Bludau*, Die ersten Gegner der Johannesschriften, Freiburg 1925, 93, Anm. 2.

⁵⁶ Vgl. auch Eusebius bei *Mai*, a. a. O. IV 278 ff.

⁵⁷ Geschichte des neutest. Kanons I, Erlangen 1888, 540.

⁵⁸ Siehe *Bauer*, a. a. O. 62; *R. Liechtenhan*, Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker, in: Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. III, 1902, 236.

evangelium des Jakobus in eine ganz andere Richtung⁵⁹: „Und sie kamen halbwegs, und Maria sprach zu ihm (Joseph): Nimm mich von dem Esel herab; denn was in mir ist, drängt mich, daß es herauskomme. Und er nahm sie herab von dem Esel und sprach zu ihr: Wo soll ich dich hinführen und deine Unziemlichkeit verbergen; denn die Stätte ist abgelegen? Und er fand daselbst eine Höhle und führte sie hinein und stellte seine Söhne zu ihr und ging aus, eine Hebamme in der Umgegend von Bethlehem zu suchen“ (XVII 3 und XVIII 1)⁶⁰. Danach hat die heilige Familie Bethlehem noch gar nicht erreicht, sie ist in einsamer Gegend; die Hebamme, die Joseph antrifft, steigt vom Gebirge herab (XIX 1). Als die Geburtswehen Maria überfielen, waren die Reisenden drei Meilen von Bethlehem entfernt (XVII 2), als sie genötigt war, vom Esel herabzusteigen, waren sie ἐν τῇ μέσῃ ὁδῷ (XVII 3). Die Hälfte des Weges bezieht sich wohl nicht auf die eben genannten drei Meilen⁶¹, was sehr nachlässig ausgedrückt wäre⁶², sondern der Verfasser, dem es auf einen Widerspruch mit dem Lukas-evangelium nicht ankommt, läßt Joseph nicht ganz sechs Meilen von Bethlehem entfernt seinen Wohnsitz haben⁶³. Daß als solcher Jerusalem gemeint ist, gibt Pseudojakobus auch damit kund, daß er, ein Stiefbruder Jesu, selber dort wohnt (XXV 1)⁶⁴. Auch die Lokaltradition, die die „Marienrast“ drei Meilen von der Stadt Jerusalem ansetzt⁶⁵, geht von der gleichen Voraussetzung aus. Man rechnete von Jerusalem nach Bethlehem sechs Meilen⁶⁶. Heute beträgt die Entfernung acht Kilometer.

Bei diesem Gegensatz in der Ansetzung der Geburtsstätte zwischen den zwei ältesten Zeugen der Höhlengeburt, Justin und dem Protevangelisten, erhebt sich

⁵⁹ *Greßmann*, a. a. O. 18, wirft alles in einen Topf, wenn er unter Berufung auf Justin, Dial 78, Protevangelium Jacobi XVIII, Epiphanius und Hieronymus behauptet: Nach einer schon am Anfang des 2. nachchristlichen Jahrhunderts bezeugten Nachricht wurde Jesus in einer bestimmten Höhle geboren, die man bei Bethlehem zeigte. Ebenso irreführend ist die Bemerkung Loisy zu Justin, Dial 78: ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς πόλεως. Justin précise l'indication de l'évangile apocryphe (a. a. O. 349, Anm. 3).

⁶⁰ Die deutschen Texte des Protevangeliums sind hier und im folgenden der Übersetzung *Meyers* in: Neutestamentliche Apokryphen von *E. Hennecke*, Tübingen 1924², 86—93, entnommen.

⁶¹ So *Zahn*, Die Geburtsstätte Jesu, a. a. O. 679.

⁶² *Meyer* in: Handbuch zu den neutest. Apokryphen, 125.

⁶³ S. auch *Klameth*, a. a. O. 26. 63; *Dalman*, a. a. O. 6. 34.

⁶⁴ Weitere Gründe dafür bei *Bauer*, a. a. O. 5 f.

⁶⁵ Der Pilger Theodosius (c. 28) berichtet: Drei römische Meilen von der Stadt Jerusalem gibt es eine (bekannte) Stätte. Als unsere liebe Frau Maria, die Mutter des Herrn, nach Bethlehem zog, stieg sie da vom Esel herab und setzte sich auf einen Felsstein und segnete ihn (C. S. E. L. XXXIX 148).

⁶⁶ So der Pilger von Bordeaux: Geht man von Jerusalem vier Meilen weit auf der Straße nach Bethlehem, so sieht man zur Rechten das Denkmal, wo Rachel begraben liegt, die Frau Jakobs. Von hier liegt, noch zwei Meilensteine entfernt, zur linken Hand Bethlehem (C. S. E. L. XXXIX, 25).

sofort die Frage: Sind sie voneinander abhängig, und wer von beiden ist der ältere?

Die Abhängigkeit Justins vom Protevangelium wird angenommen oder für wahrscheinlich erklärt von C. Tischendorf⁶⁷, O. Bardenhewer⁶⁸, Zahn⁶⁹ und Klameth⁷⁰ und gelegnet von L. Conrady⁷¹, Harnack⁷², Resch⁷³, J. Belser⁷⁴ und Meyer⁷⁵. Indes schon J. C. Thilo⁷⁶ hat bemerkt, daß das Bestreben Justins, der evangelischen Wahrheit Fremdartiges beizumischen, zu einem Widerspruch im Wortlaut seines Berichtes geführt hat, indem er Jesus erst in Bethlehem geboren sein läßt und das im Laufe des Satzes dahin korrigiert, daß in Bethlehem kein Platz war, weshalb Joseph in eine Höhle ganz nahe beim Dorf einkehrte, woselbst Maria Jesus gebär. Der Grund ist klar. Nachdem das Matthäus- und Lukasevangelium kanonische Dignität erlangten, ließ sich in kirchlichen Kreisen ihre deutliche Angabe nicht mehr umgehen, wonach Jesus erst nach Ankunft in Bethlehem (Lk 2, 6; Mt 2, 5. 6) geboren wurde. Nur so war die Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Weissagung (Mich 5, 2) gewahrt. Wohl aber ließ sich das Apokryph, welches des kanonischen Schutzes ermangelte, umbiegen und die Höhle nach Bethlehem transferieren⁷⁷. Was Justin am Herzen liegt, verrät er durch die Bemerkung, daß die Höhle „sehr nahe“ (σύνεγγυς) beim Flecken war. Wie die Höhle ist bei Justin ein Eindringling auch die Krippe. Im Protevangelium ist sie in der Geburtsgeschichte nicht erwähnt. Da nur die Magier erscheinen, vermissen wir das Zeichen der Hirten nicht. Bei Justin aber ist mit Rücksicht auf das Lukasevangelium die Krippe eingestellt, obwohl auch er wie

⁶⁷ Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? Leipzig 1865, 30.

⁶⁸ Geschichte der altkirchlichen Literatur I², Freiburg 1913, 535.

⁶⁹ Geschichte des neutest. Kanons I 502. 539; II 777 ff.; ders., Die Geburtsstätte Jesu, a. a. O. 676.

⁷⁰ A. a. O. I 39.

⁷¹ Das Protevangelium Jacobi in neuer Beleuchtung, in: Theologische Studien und Kritiken LXII, 1889, 774 f.

⁷² Geschichte der althristlichen Literatur bis Eusebius II 1, Leipzig 1897, 600.

⁷³ A. a. O. 257.

⁷⁴ Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1901, 798.

⁷⁵ In: Neutest. Apokryphen 85.

⁷⁶ Codex apocryphus Novi Testamenti I, Lipsiae 1832, 381, Anm.

⁷⁷ Beachtenswert ist, daß zunächst nur die Höhle des Protevangeliums nach Bethlehem gewandert ist, während die dort ebenfalls erwähnte Marienrast an der ursprünglichen Stelle verblieb und um 451 daselbst eine Marienkirche errichtet wurde, bei der der Zöbiarch Theodosius wohnte, ehe er das nach ihm benannte Kloster gründete (Migne, P. Gr. CXIV, 476). Wohl zu gleicher Zeit soll der Statthalter Urbicius die Absicht gehabt haben, den Stein, auf welchem Maria saß, nach Konstantinopel zu verschleppen. Durch ein Wunder kam aber die Felsplatte nicht über Jerusalem hinaus, und man machte aus ihr einen Altar hinter dem Heiligen Grab (Pilger Theodosius c. 28 [C. S. E. L. XXXIX, 148]). Hingegen ist beim russischen Pilger Daniel die „Marienrast“ der Geburtshöhle nach Bethlehem gefolgt: „Es ist dieser Stein von dem Ort der Geburt Christi einen guten Bogenschuß entfernt“ (siehe Klameth, a. a. O. I 71).

das Protevangelium nur von der Ankunft der Magier berichtet. Ja, so sehr ist ihm das Apokryph in Fleisch und Blut übergegangen, daß er die Huldigung der Magier in der Höhle stattfinden läßt, obwohl Matthäus (2, 11) von einem Hause (οἶκος) redet⁷⁸. Das Sekundäre bei Justin liegt in seiner Kombination von Lukasevangelium und Protevangelium. Spätere haben dieses undankbare Geschäft wieder aufgenommen, ohne daß es ihnen besser gelungen wäre. So wird im arabischen Kindheitsevangelium Jesus in Bethlehem geboren, obwohl Maria, bei der Höhle angelangt, erklärt, sie könne nicht mehr zur Stadt kommen (c. 2 und 7). Ebenso feindlich stehen sich die beiden ungleichen Brüder gegenüber in der *Historia Josephi*. Joseph kommt nach Bethlehem und schreibt sich ein. Maria gebiert in Bethlehem, und zwar in einer Höhle ganz nahe beim Grab der Rachel (c. 7). Letzteres setzt die Lokaltradition seit dem 4. Jahrhundert auf der rechten Seite der Straße von Jerusalem nach Bethlehem, zwei römische Meilen von Bethlehem entfernt, an⁷⁹.

Beide machen alle Anstrengungen, die Höhle in den Bereich von Bethlehem zu bringen, stehen aber dem Protevangelium näher, indem sie die Höhle auf dem Wege von Jerusalem nach Bethlehem belassen, während Justin, beeinflusst durch seine Auslegung von Lukas 2, 7, die Höhle von Bethlehem aus aufsuchen läßt. Da er die Höhle des Protevangeliums erst nach Bethlehem verlegt hat, halte ich es für ausgeschlossen, daß er bereits eine lokalisierte Höhle bei Bethlehem kennt⁸⁰. Er redet auch nicht wie Origenes von der bekannten Höhle, sondern von einer Höhle (ἐν σπηλαίῳ τινί). Während sodann Justin im Gegensatz zum Protevangelium die Krippe in die Höhle versetzt, womit letztere in einen Stall umgewandelt wird, hat ein späteres Apokryph für eine reinliche Scheidung beider Lokalitäten sich entschieden. Bei Pseudo-Matthäus heißt es nämlich: Am dritten Tag der Geburt des Herrn ging Maria aus der Höhle und begab sich in den Stall und legte den Knaben in die Krippe, und Ochs und Esel beteten ihn an (c. 14). Aus der Konfundierung des Protevangeliums mit Lukas bei Justin ergibt sich, daß wir nicht bei letzterem, sondern im älteren Protevangelium Aufschluß über die Höhlengeburt zu suchen haben, und daß die vom Protevangelium abweichende Fixierung der Geburtshöhle nicht die Deutung zuläßt, Justin habe eine vom Protevangelium unabhängige Tradition besessen⁸¹.

4. Kann nun die Angabe des Protevangeliums, Jesus sei auf halbem Weg nach Bethlehem in einer Höhle geboren, Glaubwürdigkeit beanspruchen?

⁷⁸ Aus dem Protevangelium (XI 3) stammt bei Justin auch der Zusatz zu: Und du sollst seinen Namen Jesus nennen, der aus Mt 1, 21 herübergenommen ist: denn er wird sein Volk retten von ihren Sünden (Apol I 33; vgl. Dial 43. 66), wobei der nach Matthäus an Joseph gerichtete Befehl als ein Wort an Maria erscheint. Siehe Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 485.

⁷⁹ Siehe oben (Anm. 66) den Pilger von Bordeaux und Zahn, Das Evangelium des Matthäus³, Leipzig 1910, 110, Anm. 10.

⁸⁰ Gegen Klameth, a. a. O. 40 ff. 42; Schmaltz, a. a. O. 136. 147; Dalman, a. a. O. 34.

⁸¹ Gegen Lagrange, a. a. O. 72.

Es ist zuzugestehen, daß die Geburt in der Höhle im Protevangelium nichts Befremdliches hat und gut in den Zusammenhang hineinpaßt. Maria wird auf dem Weg nach Bethlehem von Wehen überrascht. Eine menschliche Wohnung ist nicht in der Nähe, denn der Ort ist einsam (XVII 3). Eine Entbindung auf offener Landstraße ist nicht schicklich (ebenda), eine zufällig in der Nähe sich findende Höhle hilft aus der Verlegenheit. Der Vorgang sieht nicht danach aus, als sei er von künstlichen Gedankengängen der Religionsgeschichte belastet. Und doch hat die religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments gerade in der Geburtshöhle Jesu Orgien gefeiert, so daß sich die Trauer um Adonis in ein homerisches Gelächter aufzulösen droht. Alle möglichen Götter hätten ihren Kult oder ihre fabelhafte Geschichte an Jesus abgetreten.

D. F. Strauß⁸² sieht sich an die Geburtshöhle des Zeus und anderer Götter erinnert. Klostermann⁸³ vergleicht die antiken Erzählungen über Göttergeburten in Grotten z. B. bei Wettstein. A. Meyer weist auf die Geburt des Dionysos in einer Höhle hin⁸⁴, auf Hermes, der von der Maia in einer Höhle des arkadischen Kyllenegebirges geboren wird, auf Jon, von Apollon in einer Höhle erzeugt und von der Mutter dort ausgesetzt⁸⁵.

Selbstverständlich hat es den Religionsgeschichtlern auch Mithra angetan⁸⁶. Er wird dargestellt, wie er, in der rechten Hand ein Messer, in der linken eine Fackel haltend, als nacktes Kind aus einem Felsen aufsteigt⁸⁷. Dann kommen die Hirten, um das göttliche Kind anzubeten und ihm die Erstlinge ihrer Herden und ihrer Erntefrüchte darzubringen. Später tötet er den Stier in der Höhle. Schon Justin weiß, daß die Diener der Mithramysterien den Ort, an dem die Mithra-verehrer eingeweiht werden, „Höhle“ nennen (Dial 70. 78). Obwohl Cumont⁸⁸ warnt, den gebärenden Fels, der den Genius des Lichtes zur Welt gebracht hatte, mit dem unerschütterlichen Eckstein, dem Sinnbild des Christus, auf dem die christliche Kirche erbaut war, zu vergleichen und sogar die Grotte, in welcher der Stier unterlegen war, mit der, in welcher Jesus zu Bethlehem geboren wurde,

⁸² Das Leben Jesu I⁴, Tübingen 1840, 244.

⁸³ A. a. O. 397.

⁸⁴ Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1913, 56.

⁸⁵ In: Handbuch zu den neutest. Apokryphen 126.

⁸⁶ Vgl. A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905, 56; Loisy, a. a. O. 38, Anm. 2; M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland, Tübingen 1908, 30: Der Geburtstag des Mithra ist der 25. Dezember, der Tag der Wintersonnenwende. Die Sage läßt ihn aus einem Felsen entsprungen oder in einer Höhle geboren sein. Auch die Geburt Christi hat nach einer sehr alten Überlieferung nicht in einem Stalle, sondern in einer Höhle stattgefunden. Beidemale sind auch Hirten die ersten Anbeter des Wunderkindes. Und wie Mithra der Felsgeborene heißt, so wird auch Christus als Fels bezeichnet 1 Kor 10, 4. Diese Bezeichnung „Fels“ (Kephas = Petrus) erhielt dann Simon, der Hauptapostel Christi, dem auch der Hahn und die Schlüssel, beides Symbole des Sonnengottes, als Attribute zugeteilt wurden.

⁸⁷ Frz. Cumont, Die Mysterien des Mithra, übersetzt von G. Gehrich, Leipzig 1903, 97.

⁸⁸ A. a. O. 147.

kennen die Unentwegten diese Bescheidenheit nicht. Die Kleinigkeit, daß Mithra aus dem Felsen, Jesus aber in einer Höhle geboren wurde, existiert für die großzügige religionsgeschichtliche Methode so wenig wie die Tatsache, daß Mithräen in Phönikien und Palästina, abgesehen von der Hafenstadt Sidon und einem zweiten in Galiläa zwischen Tiberias und Sepphoris, noch nicht nachgewiesen sind⁸⁹.

Die Beweise fehlen auch für die Annahme, in Bethlehem sei der Astarte-Adonisdienst autochthon, und die Geburtsgrötte Jesu sei schon von altersher ein Adonisheiligtum gewesen, das erst im 2. Jahrhundert christianisiert wurde⁹⁰. Denn wenn *Brückner*⁹¹ und *Drews*⁹² aus dem „großen Klagen Rachels, d. h. der Weiber von Bethlehem in Mt 2, 18“ anläßlich des Kindermordes durch Herodes, „die Klage der Weiber um den ermordeten Adonis, wie sie alljährlich zu Bethlehem erhoben wurde“, heraushören, so sind sie wegen der Feinheit ihres Gehörs gerade nicht zu beneiden. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß das Judentum seit der Makkabäerzeit einen solch heidnischen Greuel an heiligster nationaler Stätte geduldet hat⁹³. *Conrady*⁹⁴ hat auch bemerkt, daß der Adoniskult ein spezielles Höhlenmotiv nicht kennt⁹⁵. Unter den zu dieser Zeit bezeugten heidnischen Götterdiensten sei nur einer von ihnen mit Höhlenkultus verbunden, der des Serapis und der Isis. Denn von den Osiris- und Isistempeln bemerkt Plutarch (de Iside 20), daß sie außer ihren heiteren offenen Gängen und Flügeln den Höhlen und Ställen ähnliche, unterirdische Gelasse besitzen. Infolgedessen läßt *Conrady* den Höhlendienst des Serapis und der Isis in Bethlehem heimisch sein⁹⁶. Als Beweis muß herhalten ein aus dem Jahre 1508 stammender Bericht des Priors Georg aus dem Kartäuserkloster zu Chemnitz über eine orientalische Weihnachtsfeier mit Tanz in der Geburtskirche zu Bethlehem, ferner die „geheiligte Unzucht“, die in der Christnacht in der Geburtskirche zu Bethlehem geübt wird, und endlich die Tatsache, daß im Anfang der achtziger Jahre des 4. Jahrhunderts das Himmelfahrtsfest zu Jerusalem in Bethlehem begangen wurde⁹⁷, was mit

⁸⁹ Vgl. *Schmaltz*, a. a. O. 148.

⁹⁰ So *Heisenberg*, a. a. O. I 126. 210; vgl. auch *Loisy*, a. a. O. 349, Anm. 3.

⁹¹ A. a. O. 19.

⁹² A. a. O. 53 f.

⁹³ Vgl. *J. Weiß*, *Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte?* Tübingen 1910, 29; *Schmaltz*, a. a. O. 146 f.

⁹⁴ Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu, Göttingen 1900, 306.

⁹⁵ Anders *Heisenberg*, a. a. O. I 206 f.

⁹⁶ Er hat auch das Protevangelium Jacobi aus dem Serapis- und Isiskult erklärt, wobei er eine zur Zeit Hadrians in hebräischer Sprache verfaßte, dann in Ägypten griechisch übersetzte Urschrift annahm, die unser Matthäus- und Lukasevangelium benützt und für die Kirche in Besitz genommen hätten.

⁹⁷ Siehe auch den Bericht der *Aetheria* c. 42 (C. S. E. L. XXXIX 93): Bereits am Vortag des vierzigsten Tages nach Ostern, d. i. am Mittwoch nachmittag, eilt alles nach Bethlehem zur Feier des nächtlichen Gottesdienstes. Diese Vigil findet aber in der Kirche von Bethlehem statt, woselbst die Geburtshöhle des Herrn liegt. Am andern Tag aber, am Donnerstag, dem vierzigsten Tag nach Ostern, wird ein Meßopfer nach feststehender Ordnung gefeiert, so zwar,

dem ägyptischen Kult des Horos im Monat Pachon (25. April bis 25. Mai) zusammenhänge. Nun haben allerdings römische Soldaten den Serapiskult unter Trajan aus Alexandrien nach Jerusalem gebracht, wo er den offiziellen Kult des Jupiter Capitolinus ganz in den Hintergrund drängte⁹⁸, aber für Bethlehem mangeln die Belege. Die Osirislegende ist auch nach *Greßmann*⁹⁹ das Vorbild der Christuslegende. Eine Gottkönigslegende kann nicht jüdischen oder gar judenchristlichen, wohl aber ägyptischen Ursprungs sein. Denn Ägypten ist das klassische Land der Königsvergötterung. Plutarch erzählt in seinem Werk über Isis und Osiris (c. 12): Am ersten (Schalttage) soll Osiris geboren sein. Zugleich mit seiner Geburt sei eine Stimme aus der Höhe erschollen: „Der Herr des Alls tritt ins Licht hervor.“ Einige aber sagen, ein gewisser Pamylen in Theben habe beim Wassers schöpfen aus dem Heiligtum des Zeus eine Stimme gehört, die ihm befohlen habe, laut zu verkünden: „Der große König, der Wohltäter, Osiris ist geboren“, und da Kronos ihn ihm übergab, habe er den Osiris aufgezogen, und deshalb werde ihm zu Ehren das Fest der Pamylier gefeiert, das den Phallusfesten gleiche. Der Legende liege das Urmotiv des Findelkinds zugrunde. Dieses ist in Glücks- und Abenteuermärchen zu Hause und wurde gerne mit Königen verbunden. Nichts ergötzte die Phantasie mehr, als daß ein von den Eltern ausgesetztes und gleich nach der Geburt dem Tode geweihtes Kind vor dem sicheren Verderben bewahrt bleibt und nun auf den Staffeln des Lebens die höchste Stufe erklimmt: vom Findelkind zum Weltkönig. Die Verbindung der Göttersöhne und Königskinder mit den Hirten ist durch die Idee der Aussetzung innerlich begründet. Ein Kind, daß man nicht direkt töten, sondern nur aussetzen will, legt man des Nachts außerhalb der Stadt etwa im Freien, an einem Wege oder in einer Höhle nieder, wo Gebirge vorhanden sind. Da wird es naturgemäß von Hirten entdeckt, die frühmorgens ihre Herde ins Freie treiben oder auf den Bergen weiden. Da der Messias als König gedacht wurde, so begreift man auch, daß dieses Motiv auf ihn angewendet werden konnte und in Bethlehem, dem Heimatsort des wiederkehrenden David, lokalisiert wurde. Die ursprüngliche Sage haftete an der Höhle von Bethlehem, wahrscheinlich eine heilige Höhle aus uralten Zeiten, in deren Krippe, wie jedermann wußte, das Findelkind gelegen hatte. Als man Jesus zum Christus machte und seine Geburt von Nazareth nach Bethlehem verlegte, ehrten ihn die Judenchristen von Bethlehem (oder Judäa), indem sie die bei ihnen einheimische Geburtslegende des Messias auf ihn übertrugen. Die Folge war, daß die Eltern Jesu die Hirten verdrängten und in

daß Priester und Bischof predigen, wobei sie der Bedeutung des Tages und des Ortes Rechnung tragen; dann kehren spät abends alle nach Jerusalem zurück. Eine befriedigende Erklärung dieses Himmelfahrts-Festprogramms ist noch nicht gefunden. *Usener*, a. a. O. 201, Anm. 31, und *Klameth*, Die neutest. Lokaltraditionen Palästinas II, Münster 1923, 131 f., denken an eine Nachwirkung des Adoniskultes.

⁹⁸ Siehe *Schmaltz*, a. a. O. 155.

⁹⁹ Das Weihnachts-Evangelium, Göttingen 1914.

die zweite Reihe schoben, weil letztere als Pflegeeltern neben Joseph und Maria überflüssig geworden waren. Das Recht zu dieser Konstruktion leitet *Greßmann* hauptsächlich aus der Unklarheit des evangelischen Berichtes über den Ort der Unterkunft, an dem die Eltern übernachteten, her. Hier sei eine Lücke entstanden, die auf Verdunkelung hinweist. Krippe und Herberge sind nicht organisch miteinander verschmolzen, sondern so lose nebeneinander gestellt, daß man die Fuge deutlich erkennt. Allein abgesehen davon, daß die Unklarheit bei Lukas auch auf dem Mangel an Verständnis beim Ausleger beruhen kann, hängt die ganze Legende an der „uralten Höhle“ von Bethlehem, deren Existenz in vorchristlicher Zeit durch das bekannte Zeugnis des Hieronymus nur zum Scheine erwiesen wird, wenn auch das „Urmotiv des Findelkindes“ sich noch an *Greßmann* ausgewirkt hat, indem ihn dieselbe Höhle bös „hereingelegt“ hat.

Vorsichtiger als diese kühnen Analogienjäger, die die Geburt Jesu aus einem bestimmten Kult erklären wollen, rechnen *Bauer*¹⁰⁰ und *Schmaltz*¹⁰¹ nur mit der Möglichkeit, daß religionsgeschichtliche Analogien und Erinnerungen an alten Höhlenkult ihre Rolle gespielt haben, während *Usener*¹⁰² und *Clemen*¹⁰³ die Höhle aus „volkstümlicher Überlieferung“ übernommen sein lassen. In Palästina sei es seit alters Brauch, wichtige und geheimnisvolle Vorgänge der biblischen Geschichte in Höhlen stattfinden zu lassen¹⁰⁴, und Grotten als vom gewöhnlichen weltlichen Treiben abgelegene Orte hätten den Schein der Heiligkeit für sich gehabt und schienen darum als Schauplatz heiliger Begebenheiten am geeignetsten¹⁰⁵.

Ebensowenig glücklich ist die Erklärung der Geburtshöhle aus dem Alten Testament. Bereits Justin beruft sich für die Geburt Jesu in der Höhle auf Dn 2, 34 (Dial 70) und Is 33, 16 (Dial 70 und 78). Letztere Stelle lautet im Grundtext: Der (Gerechte) wird auf Höhen wohnen, Felsenfesten sind seine Burg. Für die Geburt in der Höhle wäre nur die LXX zur Stelle verwendbar: οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς (er wird wohnen in hoher Höhle starken Felsens). Zudem ist klar, daß man auf diese alttestamentliche „Weissagung“ erst kommen konnte, als man anderswoher die Geburt Jesu in der Höhle schon besaß. Während sie *Thilo*¹⁰⁶, *R. Hofmann*¹⁰⁷, *H. I. Holtzmann*¹⁰⁸, *Kastner*¹⁰⁹

¹⁰⁰ A. a. O. 67.

¹⁰¹ A. a. O. 150.

¹⁰² Geburt und Kindheit Christi, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft IV, 1903, 7.

¹⁰³ A. a. O. 234.

¹⁰⁴ *Guthe* in: Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche II³, 1897, 670.

¹⁰⁵ *W. Grimm* in: Theologische Studien und Kritiken XXIV, 1851, 702.

¹⁰⁶ A. a. O. 381, Anm.

¹⁰⁷ Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851, 106.

¹⁰⁸ Die Synoptiker³, Tübingen u. Leipzig 1901, 318.

¹⁰⁹ In: Theol. Quartalschr. XCV 242.

noch aus Is 33, 16 herleiten, haben *Grimm*¹¹⁰, *Zahn*¹¹¹, *Bauer*¹¹², *Greßmann*¹¹³ und *Lagrange*¹¹⁴ sich gegen den Ursprung aus dieser Stelle ausgesprochen. *E. Nestle*¹¹⁵ meinte, die Geburt in der Herberge außerhalb der Stadt hänge mit Mich 4, 9. 10 zusammen: „Und du, Migdal-Eder, Hügel der Tochter Zion, zu dir wird sie wiederum gelangen, ja wiederkehren die alte Herrschaft, das Königtum der Tochter Jerusalems. Nun, was klagst du so laut? Ist kein König mehr in dir, oder ist dein Berater umgekommen, daß dich Schmerz ergriff gleich einer Gebärenden? Zittere und kreiße wie eine Gebärende, du Tochter Zion! Denn jetzt muß du die Stadt verlassen und auf dem Felde wohnen und bis Babel gelangen. Dort wirst du Rettung erfahren, dort wird dich Jahve aus der Hand deiner Feinde erlösen!“ Dieser Herdenturm bei Michäas ist nach dem Zusammenhang in Jerusalem anzusetzen und hat nichts zu tun mit dem Herdenturm bei Bethlehem, an den sich seit Hieronymus¹¹⁶ die Tradition über den Standort der Hirten knüpft. Das gleiche gilt von dem Gn 35, 19 ff. erwähnten Herdenturm: Da starb Rachel, und sie wurde begraben auf dem Wege nach Ephrat, d. i. Bethlehem. Und Jakob stellte ein Denkmal auf über ihrem Grabe. Das ist das Denkmal des Grabes der Rachel bis auf diesen Tag. Und Israel brach auf und spannte sein Zelt aus jenseits des Herdenturms. Dieser Turm liegt nicht östlich von Bethlehem, sondern auf dem Weg nach Hebron in geraumer Entfernung vom Rachelgrab, denn sonst wäre letzteres als Markstein erwähnt. Trotzdem hat man die zwei Herdentürme in Mich 4, 8 und Gn 35, 21 identifiziert und sie bald nach Jerusalem (so die jüdische Tradition), bald östlich von Bethlehem (so Hieronymus¹¹⁷) verlegt. Allein diese alttestamentlichen Stellen liegen weder im Gesichtskreis des Lukasevangeliums noch des Protevangeliums. Es ist eine Brüskierung des ersteren, wenn *Nestle* die Herberge außerhalb der Stadt in der Nähe des Herdenturms ansetzt, wo „nach jüdischer Anschauung der Messias erscheinen müsse“, während das dritte Evangelium die Geburt Jesu in der Stadt

¹¹⁰ A. a. O. 701 f.

¹¹¹ Geschichte des neutestamentlichen Kanons I 501, Anm. 3; *ders.*, Die Geburtsstätte Jesu, 680; 686 f.

¹¹² A. a. O. 64.

¹¹³ A. a. O. 19, Anm. 1.

¹¹⁴ A. a. O. 72.

¹¹⁵ Die Hirten von Bethlehem, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VII, 1906, 258.

¹¹⁶ In der Übersetzung des Onomastikon des Eusebius: Und ungefähr tausend Schritte (von Bethlehem) entfernt befindet sich der Turm Ader, der da verdolmetscht wird „Herdenturm“, und der nach einer gewissen Prophetie im voraus auf die Hirten hindeutete, die da die Geburt des Herrn erfuhren (G. Chr. S. III 43). Siehe auch das Epitaphium s. Paulae 10: Nicht weit von hier (Bethlehem) führt der Weg hinab zum Turme Ader, d. h. Herdenturm, bei welchem Jakob seine Herden weidete und die Hirten, die in der Nacht Wache hielten, das Gloria ... zu hören gewürdigt wurden (C. S. E. L. LV, 318).

¹¹⁷ In den Quaestiones hebraicae in libro Geneseos zu 35, 21 (Migne, P. L. XXIII 1043). Siehe auch *Klameth*, a. a. O. I 53 f.; *Dalman*, a. a. O. 41.

Davids erfolgen läßt (2, 11), sowie auch die Hirten nach Bethlehem gehen, um zu sehen, was geschehen ist (2, 15). Nicht am Herdenturm (Mich 4, 8), sondern an Bethlehem (Mich 5, 1) ist Lukas interessiert. Im Protevangelium aber hat der Herdenturm deswegen keinen Platz, weil auch für die Hirten keiner vorhanden ist.

Auch jene, welche die Höhle aus dem Protevangelium selber zu erklären versuchen, haben noch keine annehmbare Lösung gebracht. *Meyer*¹¹⁸ wittert hinter der Energie, mit welcher die Stätte der Geburt gar aus Bethlehem herausverlegt wird, auf den halben Weg, in öde, menschenverlassene Gegend, die Absicht: Fern von Menschen und ohne menschliche Hilfe soll sich die Geburt vollziehen, und am dunkelsten Ort soll das Licht allein aus göttlicher Macht leuchten. *Bauer*¹¹⁹ hat dagegen eingewendet: Hat dem Gegensatz von Licht und Schatten nicht schon Lukas Rechnung getragen mit seinen Nachtwache haltenden Hirten, die von der Klarheit des Herrn umflossen werden? Und muß eine Höhle denn dunkel sein? Was aber das „ohne menschliche Hilfe“ angeht, kann Maria denn in Bethlehem mehr Unterstützung genießen als die einer Hebamme, die ihr doch auch in der abgelegenen Gegend nicht fehlt? Lag dem Protevangelisten daran, die Möglichkeit menschlicher Hilfe gänzlich auszuschalten, dann mußte er den Joseph unverrichteter Dinge wieder zurückkehren lassen. Die Untersuchung durch die Hebamme konnte ja immer noch später vorgenommen werden. Auch gegen das „fern von Menschen“ könnte man protestieren. Joseph trifft auf seiner Reise Arbeiter, einen Hirten und Frauen. Letzteres ist allerdings nicht richtig. Denn Joseph sieht die Arbeiter und den Hirten nur in einer Vision. Aber er stellt, bevor er weggeht, seine Söhne zur Kreißenden (XVIII 1), und als er mit der gesuchten Hebamme zur Höhle wiederkehrt, werden sie an der Höhle Zeugen der Geburt Jesu, die wie ein Sonnenaufgang beschrieben wird: erst lichte Wolke, dann Lichtglanz, dann die Sonne selbst: „Und sie traten an die Stätte der Höhle, und siehe, eine lichte Wolke überschattete die Höhle. Und es sprach die Hebamme: Heute ist meine Seele erhoben, denn meine Augen haben Wunderbares gesehen; denn Heil für Israel ward geboren. Und sofort verschwand die Wolke aus der Höhle, und es erschien ein großes Licht¹²⁰ in der Höhle, so daß unsere Augen es nicht ertrugen; und nach einer kleinen Weile verschwand jenes Licht, worauf dann das Kind sichtbar wurde, und es kam und nahm die Brust von seiner Mutter Maria. Und es schrie die Hebamme und sprach: Da ist heute ein großer Tag für mich, weil ich dieses neue Schauspiel gesehen habe“ (XIX 2. 3). Von dem „nie dagewesenen Schauspiel“, das eine Beschränkung des Publikums dringend empfahl, geht bei seiner Deutung *Bauer*¹²¹ aus. Er meint, durch die Entfernung der Maria aus dem allzubesuchten Quartier soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Geburt ein Geheimnis war. Weil die wunderbare Geburt

¹¹⁸ In: Handbuch zu den neutest. Apokryphen, 125 f.

¹¹⁹ A. a. O. 65.

¹²⁰ Das Licht ist die Atmosphäre der Gottheit (vgl. 1 Thim 6, 16).

¹²¹ A. a. O. 66 f.

des Herrn bis weit in die Reihen der Christen hinein Zweifel herausgefordert und wachgehalten hat, habe man die mit der Schwangerschaft der Jungfrau und der Geburt ihres Sohnes zusammenhängenden Ereignisse mit dem Siegel des Geheimnisvollen versehen. Einsam mußte die Höhle sein, um der Angriffslust der Gegner keine Blöße zu geben. Schon auf Grund der lukianischen Darstellung konnten sie sich erkundigen, wo denn die Zeugen geblieben seien, die in der überfüllten Herberge der Huldigung der Hirten beigewohnt haben sollten. „Wer hat es gesehen?“ „Wer war dabei?“ so fragt Celsus gerne. Weshalb kam es trotz der allgemeinen Verwunderung (Lk 2, 18) nicht zu einer großartigen Ovation? Indes mit der Entfernung von Bethlehem hat, wie wir oben gesehen haben, die Heimlichkeit im Protevangelium nicht zugenommen. Die „überfüllte Herberge“ bei Lukas ist nicht eine Karawanserei, sondern der Stall eines Bauernhauses, und die Geburt selber vollzieht sich unbemerkt von den Hausbewohnern im Dunkel der Nacht (Lk 2, 8)¹²², während sie im Protevangelium zwar in der Höhle, aber in der Helle des Tages in Gegenwart von Zeugen erfolgt, und die Jungfräulichkeit der Gebärerin nach der Geburt noch durch eine peinliche Untersuchung von seiten der ungläubigen Salome sichergestellt wird (XIX 3; XX). Die Höhle hat lediglich den Zweck, der auf der Straße überraschten Wöchnerin einen Unterschlupf zu bieten, nicht aber Zeugen der wunderbaren Geburt auszuschließen. Wenn man die zurückhaltende Schilderung der Jungfrauschafft Mariens und ihres Gebärens im Lukasevangelium mit dem redseligen Protevangelium vergleicht, so gewinnt man nicht den Eindruck, als ob in letzterem ein Schleier des Mysteriösen über diese „schreienden Geheimnisse“ gebreitet werden soll, sondern daß sie im Gegenteil ad oculos wie in einem Schauspiel demonstriert werden sollen.

5. Ich bin zwar auch der Anschauung, daß das Protevangelium den Angriffen Ungläubiger begegnen will, also apologetischen Charakter hat, aber zunächst tritt diese Tendenz nur hervor bei den Abschnitten, die die Reinheit und Jungfräulichkeit Mariens vor und nach der Geburt Jesu herausstellen. Diesem Zweck dienen nicht bloß die Figuren der Hebamme und Salome, die Reinheit Mariens wird von frühester Jugend an behütet. Als das Kind sechs Monate alt war, stellte es seine Mutter auf die Erde, um zu versuchen, ob es schon stehen könnte. Und es ging sieben Schritte und kam an ihren Schoß zurück. Und sie nahm es auf und sprach: So wahr der Herr mein Gott lebt, du sollst nicht auf dieser Erde wandeln, bis ich dich in den Tempel des Herrn führe. Und sie machte einen heiligen Raum in seinem Schlafgemach und ließ nicht zu, daß es irgend etwas Gemeines und Unreines in sich aufnahm, und sie rief die Töchter der Hebräer, die unbefleckt waren, und sie sorgten für seine Zerstreung (VI 1). Als am ersten Geburtstagsfeste die Priester und Hohenpriester das Kind gesegnet hatten, trug seine Mutter es in den heiligen Raum seines Schlafgemaches (VI 2). Vom dritten bis zwölften

¹²² Das σήμερον (Lk 2, 11) spricht nicht dagegen, denn der jüdische Tag beginnt mit Sonnenuntergang.

Jahr weilte Maria im Tempel, wo sie wie eine Taube ernährt wurde und ihre Nahrung aus Engelshand empfing (VIII 1; XII 2; XV 3). Hernach wird sie durch das Los des Hohenpriesters dem Witwer Joseph, einem alten Manne, der bereits erwachsene Söhne hat, als Verlobte übergeben. Seine Furcht vor Lächerlichkeit hilft ihm nichts. Nachdem er sie in sein Haus aufgenommen, verläßt er sie sogleich wieder, um seine Bauten aufzuführen, in Wirklichkeit aber, um den Verdacht ehelichen Umgangs auszuschließen. Inzwischen wird sie mit sieben anderen unbefleckten Jungfrauen aus dem Hause Davids vom Priester auserwählt, den Vorhang für den Tempel des Herrn zu machen. Durch das Los trifft auf Maria der echte Purpur und Scharlach, und sie nimmt es und geht in ihr Haus. Als Joseph wiederkehrt, findet er Maria schwanger und wird vom Engel in der folgenden Nacht über die übernatürliche Empfängnis aufgeklärt. Jedoch der Schriftgelehrte Hannas, welcher Joseph besucht, bemerkt die Schwangerschaft und meldet eilends dem Priester: Die Jungfrau, die er aus dem Tempel des Herrn empfangen hat, hat er befleckt und das Beilager erstohlen und hat's nicht den Kindern Israels kundgetan. Durch das Gottesurteil des Prüfungswassers wird die Reinheit Josephs und Mariens öffentlich und überzeugend nachgewiesen.

Dem Zweck, keinen Schatten auf die Jungfräulichkeit Mariens fallen zu lassen, dient m. E. auch die von Lukas abweichende Verkündigungsszene, „eine der lieblichsten Blüten der apokryphen Literatur¹²³“: „Maria nahm den Scharlach und spann. Und sie nahm den Krug und ging hinaus, Wasser zu schöpfen, und siehe, eine Stimme sprach: Sei begrüßt, du Begnadigte, der Herr ist mit dir, du Gesegnete unter den Weibern! Und sie blickte zur Rechten und zur Linken, woher diese Stimme komme, und voll Zitterns ging sie fort in ihr Haus und stellte den Krug hin und nahm den Purpur und setzte sich auf ihren Stuhl und spann ihn aus. Und siehe, ein Engel des Herrn trat vor sie hin und sprach: „Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei dem Allherrscher gefunden und wirst aus seinem Worte empfangen“ (X 2; XI, 1. 2). Bekanntlich verdankt die Gabrielskirche der orthodoxen Griechen in der Nähe der Marienquelle am Ostende Nazareths dieser Situation im Protevangelium ihren Ursprung, obwohl dieses als Wohnort Josephs Jerusalem voraussetzt¹²⁴. Was aber zur Erklärung dieses malerischen Motivs angeführt wird, befriedigt nicht. Meyer¹²⁵ denkt an Volksvorstellungen, wonach Mädchen beim Gang zu einer (heiligen) Quelle wunderbare Dinge erleben, auch wohl ihren Zukünftigen im Wasser sehen. Vgl. das deutsche und schottische Märchen vom Froschkönig. Die Szene scheint mir lediglich erfunden zu sein, um eine unanstößige offene Tür zu schaffen. Im Lukasevangelium heißt es: „Und der Engel trat bei ihr ein und sprach“ (1, 28). Danach konnten Übelwollende meinen, das Gemach der Jungfrau sei ein Tauben-

¹²³ So *Klameth*, a. a. O. I 25.

¹²⁴ Der erste Zeuge für eine Lokalüberlieferung von der Verkündigung am Brunnen zu Nazareth ist der russische Abt Daniel um 1113. Siehe *Klameth*, a. a. O. I 28; *Dalman*, a. a. O. 60.

¹²⁵ In: *Handbuch zu den neutest. Apokryphen*, 120.

schlag gewesen, in dem jedermann aus- und eingehen konnte. Denn das hebräische wie das griechische Altertum¹²⁶ erwartete vom züchtigen Frauenzimmer, daß es sich nicht bloß gern im Frauengemach aufhält, sondern auch Männern den Eintritt verwehrt, indem es die Türe abschließt. Wollte jemand eintreten, verlangte es die gute Sitte, daß man zuerst anklopfte (Mt 7, 7) und sich zu erkennen gab (Lk 13, 25; Apg 12, 13). Darum empfiehlt ein Vater seinen verheirateten Töchtern: Ruft jemand an der Türe, spricht nicht: Quis est, sondern quae est (Schabb 140 b). Was sich für eine Frau und noch mehr für eine Jungfrau schickt, sagt das Protevangelium unmittelbar nach der Verkündigungsszene im Bericht über den Besuch Mariens bei ihrer Verwandten Elisabeth: „Und sie klopfte an die Türe. Und als Elisabeth das hörte, warf sie das scharlachrote Gespinst weg und lief zur Türe und öffnete und grüßte sie und sprach: Woher kommt mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (XII 2.) Danach hat ohne Zweifel Pseudo-Jakobus an der offenen Türe des Lukasevangeliums Anstoß genommen und nun die Situation so geformt, daß daraus gegen die Jungfrau kein Vorwurf erhoben werden konnte. Er läßt Maria zuerst mit dem Krug zum Wassers schöpfen hinausgehen. Dort hört sie eine Stimme¹²⁷, die sie so erschreckt, daß sie voll Zitterns in ihr Haus geht, den Krug hinstellt, den Purpur nimmt und sich hinsetzt auf ihren Stuhl und ihn ausspinn. In der Aufregung denkt sie nicht daran, die Türe zu verschließen, und der Engel erhält ohne ihre Schuld freie Bahn. Dabei will ich die Möglichkeit nicht ganz von der Hand weisen, daß für das Wasserholen die Erzählung der Genesis über Rebekka (24, 11 ff.) Modell gestanden ist¹²⁸, obwohl im Altertum wie noch heute das Wasserholen zu den Hauptobliegenheiten der Frauen gehört.

6. Dem Verfasser des Protevangeliums liegt aber nicht bloß daran, die Jungfräulichkeit Mariens zu verteidigen, ebenso sehr betrachtet er es als seine Aufgabe, sie vor dem Vorwurf der Armut zu schützen. Letzteres ist noch nicht genügend erkannt, obwohl es für ihn die Veranlassung war, dem Lukasevangelium die Geleitschaft zu kündigen und dem Evangelium Fremdartiges beizumischen. Wenn Lukas der Uhde unter den Evangelisten ist, der Maler des armen Lebens Jesu, hat sich das Protevangelium Paolo Veronese verschrieben.

¹²⁶ Vgl. H. Blümner, *Leben und Sitten der Griechen I*, Leipzig u. Prag 1887, 167.

¹²⁷ Wenn Maria gerade eine unpersönliche Stimme in Schrecken versetzt, erklärt sich das daraus, daß sie als Schoßkind Gottes (XIII 2), das erzogen wurde im Allerheiligsten und Nahrung empfing von Engelshand und die Lobgesänge hörte und tanzte vor ihm (XV 3), weder durch die Gestalt noch durch den Inhalt einer Engelsrede in Furcht geraten konnte. Sie hat sogar beim Gruß ihrer Base Elisabeth die Geheimnisse, die ihr der Erzengel Gabriel mitgeteilt hatte, ganz und gar vergessen (XII 2). Auch die anderen Personen des Protevangeliums nehmen Engelercheinungen ohne alle Aufregung hin (IV 1. 2; XIV 2; XX 3; XXII 3).

¹²⁸ So Hofmann, a. a. O. 69; O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung*, Freiburg 1905, 92. Bauer meint: Ob die Maria mit dem Wasserkrug freie Schöpfung des Verfassers ist, der seine Phantasie von Bildern wie etwa dem der Rebekka am Brunnen (Gn 24, 15) befruchten ließ, oder ob sie aus einer Quelle stammt, wird unentschieden bleiben müssen (a. a. O. 48).

Maria ist sehr reicher Eltern (I 1) Kind aus dem Stamme Davids (X 1). Ihr Vater Joachim hat Hirten und Herden (IV 2 f.), ladet zu einem großen Mahle die Priester und Schriftgelehrten und die Ältesten und das ganze Volk Israel ein (VI 2). Ihre Mutter Anna aber wäre würdig gewesen, königlichen Schmuck zu tragen (II 2). Ihr selber wird zum Spinnen des Tempelvorhanges durch das Los der königliche Purpur und Scharlach zugeteilt (X 2). Bei der Verkündigung nennt sie sich zwar „Magd des Herrn“, aber mit dem Zusatz „vor ihm“, d. h. Menschen dürfen sie nicht so nennen (XI 3). Noch mehr tritt die Tendenz des Protevangelisten zutage, wenn wir uns die Stellen vergegenwärtigen, die er aus dem Lukasevangelium gestrichen hat. Zwar kommen wie bei Matthäus die Magier, um den neugeborenen König der Juden anzubeten und ihm Gold, Weihrauch und Myrrhen zu opfern (XXI), die armen und niedrigen Hirten aber sind übergangen. Daß er sie als Bestandteil der Geburtsgeschichte kennt, zeigt die Visionsszene. Nicht die Hirten gehen nach der Erscheinung der himmlischen Heerscharen hinüber nach Bethlehem in das Bauernhaus, sondern Joseph geht vor der Geburt Jesu aus, um eine Hebamme in der Umgegend von Bethlehem zu suchen, wobei er ebenfalls eine wunderbare Erscheinung erlebt: „Ich aber, Joseph, ging umher und ging nicht umher, und ich blickte auf das Himmelsgewölbe und sah es stillstehen und blickte auf in die Luft und sah sie erstarrt, und ich sah die Vögel des Himmels unbeweglich, und ich sah auf die Erde und sah eine Schüssel dastehen und Arbeiter darumgelagert und ihre Hände in der Schüssel, und die Kauenden kauten nicht, und die am Aufheben waren, brachten nichts in die Höhe, und die zum Munde führen wollten, brachten nichts zum Munde, sondern aller Angesichter waren nach oben gerichtet, und siehe, Schafe wurden getrieben und blieben stehen, und es hob der Hirt seine Hand auf, sie zu schlagen, und seine Hand blieb oben stehen, und ich sah auf den Wasserlauf des Flusses und sah die Mäuler der Böcke daraufgehalten, und sie tranken nicht; und auf einmal ging alles wieder seinen natürlichen Lauf“ (XVIII 2). Das schlechte Gewissen des Protevangeliums hat die unterschlagene Krippe und die Hirten des Lukasevangeliums zum Spuk gemacht. Denn die Schüssel, um die die essenden Arbeiter gelagert sind, ist ausgelöscht durch die — Krippe. Es ist zu beachten, daß das Protevangelium an anderer Stelle nicht von einer Krippe schlechthin, sondern von einer Ochsenkrippe (φάτνη βοῶν) redet, in die Jesus zur Zeit des bethlehemitischen Kindermordes gelegt wurde (XXII 2). Man hat gemeint, diese Bezeichnung erkläre sich aus der Legende von Ochs und Esel an der Krippe des Herrn¹²⁹, die aber erst viel später belegbar ist¹³⁰. Die Ochsenkrippe steht im Gegensatz zu der Krippe = großen Schüssel, die vor den Arbeitern steht (Ned IV 4), und aus der man dem Tagelöhner zu essen gibt (Dem III 23 b)¹³¹. Nach der Vorstellung des Protevangeliums paßt nämlich die Krippe besser zu den hungrigen Arbeitern

¹²⁹ Klameth, a. a. O. I 39, Anm. 1.

¹³⁰ Siehe oben Anm. 41. ¹³¹ Vgl. Krauß, a. a. O. II 104.

und die Hirten mit ihren Stecken zu der weidenden Herde als zu der reichen Mutter mit dem göttlichen Kind. Wie schon erwähnt, hat der Verfasser die Geburt in der Nacht auf den Tag verlegt, und in der Visionsszene vertauscht er wieder die Bewegung des Tages mit der Ruhe der Nacht. Die Welt hält den Atem an, gleichsam durch den bevorstehenden Eintritt eines gewaltigen Ereignisses von oben her fasziniert. Das Kommando: Stillgestanden! ist so mächtig, daß auch der Erzähler seine Darstellung unterbricht und zur schnöden Täuschung der Quellenkritiker den Augenzeugen Joseph in der ersten Person von seinem Erlebnis berichten läßt. Meyer denkt beim Motiv des Weltstillstandes, der „märchenhaftesten aller Fabeln“¹³², wieder an eine Entlehnung aus einem Zaubermärchen. Beim deutschen Märchen vom Dornröschen steht plötzlich durch einen Zauber alles still¹³³. Indes die Vorstellung des Protevangeliums fußt auf dem Glauben des Altertums, daß die Natur für kommende¹³⁴ große Weltereignisse feinere Fühler hat als der Mensch¹³⁵. Frappant ist eine Parallele in Buddhas Geburtsgeschichte: Blumen entfalten halbwegs ihre Kelche und blühen doch nicht; himmlische Jungfrauen erscheinen unbeweglich in der Luft; die Winde haben sich gelegt; die Flüsse strömen nicht; alle Himmelskörper befinden sich in einem Zustand der Ruhe, auch alle Beschäftigung der Menschen steht still¹³⁶. Der Zauber im Protevangelium versetzt uns zwar in eine orientalische Märchenwelt, erklärt sich aber aus der Situation des Apokryphs selbst, und es wäre voreilig, mit *van den Bergh van Eysinga*¹³⁷ gerade auf indische Einflüsse schließen zu wollen. Wohl nicht unabhängig voneinander sind jedoch die Ausführungen des Diatessarons zur Taufe Jesu und die Vision des Joseph sowie das Licht in der Geburtshöhle im Protevangelium. Nach dem syrischen Nestorianer Ischodad (um 850) stand in Tatians Diatessaron: Und sofort leuchtete ein starkes Licht auf, und über den Jordan lagerten sich weiße Wolken, und es erschienen viele Heere von Geistern, welche in der Luft lobsang, und der Jordan stand stille in seinem Lauf, indem sein Wasser unbewegt blieb, und wohlriechende Düfte verbreiteten sich von dort aus. Von dem Feuer, das aus dem Jordan schlug bei der Taufe Christi, redet auch Justin (Dial 88).

Wenn ferner die Armut Jesu und seiner Eltern dem Verfasser des Prot-

¹³² Hofmann, a. a. O. 110.

¹³³ So in der ersten Aufl. der neutest. Apokryphen von E. Hennecke, Tübingen u. Leipzig 1904, 51.

¹³⁴ Nicht auf die Geburt Jesu hin steht alles still (so Hofmann, a. a. O. 167 f.; Conrady, Das Protevangelium Jacobi, a. a. O. 746), sondern der Stillstand geht wie die Wehen der Geburt voraus.

¹³⁵ Vgl. z. B. die Naturerscheinungen als Vorzeichen des Endes in den Apokalypsen, die Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems bei Josephus B J VI 5, 3, die Vorzeichen der Geburt des Augustus bei Suetonius, Aug. 94.

¹³⁶ G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Göttingen 1904, 65 ff.

¹³⁷ A. a. O. 67.

evangeliums ein Dorn im Auge war, konnte er auch das Magnifikat Maria nicht in den Mund legen. Tatsächlich ist es in die Worte zusammengeschrumpft, die der Priester spricht, da sie demselben ihr Gespinst überbringt: Maria, Gott der Herr hat deinen Namen groß gemacht, und du wirst gesegnet sein bei allen Geschlechtern der Erde (XII 1). Von ihrer Niedrigkeit ist nie die Rede.

Dementsprechend mußte auch die „Reinigung Mariens“ in Jerusalem und das Opfer der Armen (Lk 2, 22 ff.) von der Bildfläche verschwinden. Daß Pseudo-Jakobus diesen Abschnitt kennt, verrät er dadurch, daß er die Weissagung Simeons (Lk 2, 34) Maria auf dem Wege nach Bethlehem in den Mund legt: „Und wiederum wandte sich Joseph, sah sie lachen und sprach zu ihr: Maria, was ist das mit dir, daß ich einmal dein Angesicht lachend und ein andermal traurig sehe? Und es sprach Maria zu Joseph: Zwei Völker sehe ich mit meinen Augen: das eine Volk voll Weinens und Wehklagens und das andere voll Freuden und Jubels“ (XVII 2). Die Simeonsworte Lk 2, 30. 32 aber werden von der Hebamme angeeignet: „Heute ist meine Seele erhoben, denn meine Augen haben Wunderbares gesehen; denn Heil für Israel ward geboren“ (XIX 2). Zum Ersatz dafür, daß er die Darstellung des armen Jesu im Tempel nicht bringen konnte, läßt er die dreijährige Maria, das Kind reicher Eltern, durch unbefleckte, Fackeln tragende Jungfrauen auf den Tempel geleiten, wo sie der Priester in Empfang nimmt und küßt und auf die dritte Stufe des Altares sitzen läßt, wobei Maria durch ihre Anmut und ihren Tanz das ganze Haus Israel gewinnt (VII 2. 3).

Vor allem aber konnte der Verfasser, wenn Maria reich war, sie nicht in einem Stalle in Bethlehem gebären lassen, denn er mußte wissen, daß goldene Schlüssel überall aufmachen. Er konnte demnach die Geburt Jesu nur außerhalb Bethlehems stattfinden lassen an einer Stelle, die leer von menschlichen Wohnungen ist. Wenn Joseph die Gebärende in eine Höhle, die er soeben gefunden hat, führt, so widerspricht das nicht dem Reichtum der heiligen Familie, denn auch eine Königin hätte, auf dem Weg von der Geburt überrascht, mit dem nächstbesten Raum, der ihr Schutz bot und sie von der Öffentlichkeit abschloß, sich bescheiden müssen. Die Überraschung von der Geburt auf dem Weg nach Bethlehem hat zwar im Alten Testament ein Analogon¹³⁸ an Rachel, die auch auf der Straße nach Bethlehem von Geburtswehen befallen wird (Gn 35, 16 ff.), jedoch das viel diskutierte Problem, warum das Protevangelium im Gegensatz zu den kanonischen Berichten die Höhle aus Bethlehem hinausverlegt, erklärt sich damit nicht¹³⁹. Die Schilderung in Gn 35, 16 ff. hat, wie auch die Erwähnung der Hebamme vermuten läßt, auf die Darstellung des Protevangeliums abgefärbt, es war aber nicht die platonische Liebe zu einer auf Grund der Geburt Benjamins entstandenen Lokaltradition, die den Verfasser des Protevangeliums veranlaßt

¹³⁸ So Zahn, Das Evangelium des Lukas, 136, Anm. 26; ders., Die Geburtsstätte Jesu, a. a. O. 687; Klameth, a. a. O. I 61 ff.; Dalman, a. a. O. 6; Klostermann, a. a. O. 396.

¹³⁹ Gegen Klameth, a. a. O. I 63, Anm. 2.

hat, die Angabe des Lukasevangeliums über den Geburtsort Jesu so radikal zu korrigieren.

Daß er die Armut aus der Geburtsgeschichte Jesu eliminieren will, ergibt sich auch klar aus der weiteren Manipulation, die er mit der Krippe vorgenommen hat. Nach Lukas legt Maria das Kind in die Krippe, weil sie keinen besseren Platz für dasselbe hat. Der Anstoß der Armut wird überwunden dadurch, daß die Krippe den Hirten als Zeichen, woran sie den Heiland erkennen sollen, gegeben wird. Es ist im Protevangelium durch nichts angedeutet, daß wir uns die Höhle als Höhlenstall mit einer Krippe vorzustellen haben. Die Krippe wird in diesem Apokryph erst erwähnt im Zusammenhang mit dem Kindermord des Herodes: Als Maria hörte, daß die Kinder getötet wurden, fürchtete sie sich und nahm das Kindlein und wickelte es in Windeln und legte es in eine Ochsenkrippe (XXII 2). Hier ist die Krippe nicht die erste, arme Lagerstätte des Kindes, sondern sein Versteck. Maria legt es an einen Ort, wo man kleine Kinder nicht vermutet, und gedacht ist nicht eine Krippe in der Höhle, die das Kind vor den Häschern nicht besser verborgen hätte als ein Kinderbett. Freilich die Frage, wo das Kind in der Zwischenzeit ohne Windeln gelegen hat, dürfen wir an den Verfasser, der lediglich die aus der Geburtsgeschichte entfernte Krippe noch zu Ehren bringen will, nicht stellen, und wer so neugierig ist wie *Zahn*¹⁴⁰, muß finden, daß hier auseinandergerissen ist, was zusammengehört, und zu einer in die ursprüngliche Legende eingetragenen Interpolation seine Zuflucht nehmen¹⁴¹.

In diesem Zusammenhang ist auch beachtenswert, daß außer der Hebamme noch eine zweite Frau, Salome, erscheint, die wegen ihres Unglaubens an den jungfräulichen Zustand Mariens bei der leiblichen Untersuchung derselben brennende Schmerzen an der Hand empfindet, das Knie vor dem Herrn beugt und spricht: „Gott meiner Väter, gedenke meiner, weil ich Same Abrahams und Isaaks und Jakobs bin, und stelle mich nicht zur Schau vor den Kindern Israels, sondern gib mich den Armen wieder; denn du, Herr, weißt, daß ich in deinem Namen meine Pflege verrichte und meinen Lohn von dir empfang“, worauf ein Engel herzutritt und spricht: „Salome, Salome, der Herr hat dich erhört; auf, halte deine Hand an das Kindlein und trage es, und es wird dir Heilung und Freude sein“ (XX 1–3). Um das an der Zweiflerin gewirkte Heilungswunder zu motivieren, mußte der Verfasser als gutes Werk ihre Armenpflege erwähnen. Damit man aber nicht denke, sie habe dieselbe auch Maria zuteil werden lassen, wird eigens nur bei ihr erwähnt, daß sie nach der Heilung die Höhle verlassen hat (XX 4), sowie sie auch nicht gerufen wird oder auftritt, um der Wöchnerin Maria beizustehen¹⁴². Sie ist ebenso zur Untätigkeit verurteilt wie die Hebamme und hat lediglich die Rolle des ungläubigen Thomas (Jo 20, 25) zu spielen: Und es ging die Hebamme heraus, und es begegnete ihr Salome. Und sie sprach zu ihr:

¹⁴⁰ Die Geburtsstätte Jesu, a. a. O. 677 f.

¹⁴¹ So auch *Schmid*, a. a. O. 47.

¹⁴² Gegen *Meyer* in: Handbuch zu den neutest. Apokryphen, 127.

Salome, Salome, ich habe dir ein unerhörtes Schauspiel zu erzählen: Eine Jungfrau hat geboren, was doch ihre Natur nicht zuläßt. Und es sprach Salome: So wahr der Herr, mein Gott, lebt, wenn ich ihre Beschaffenheit nicht untersuche (ἐὰν μὴ βαλῶ τὸν δάκτυλόν μου καὶ ἐρευνήσω τὴν φύσιν αὐτῆς), so glaube ich nicht, daß eine Jungfrau geboren hat (XIX 3).

Es sind also zwei Hauptpunkte, um die sich im Protevangelium alles dreht, die Jungfräulichkeit und der Reichtum Mariens. Nun wissen wir, daß Celsus die Mutter Jesu gerade wegen ihrer Armut und Hurerei geschmäht hat. Der Armenleutegeruch und das Dirnenparfüm sollten die Heiden vor dem Eintritt in das Christentum abschrecken. Ich gebe die einschlägigen Stellen aus dem apologetischen Werk des Origenes gegen Celsus in der Übersetzung von E. Preuschen¹⁴³ wieder: „Aber ich will nun zu der Erfindung des Juden übergehen, wonach die Mutter Jesu von einem Zimmermann, der sie gefreit hatte, verstoßen worden sein soll, weil sie des Ehebruches überführt worden sei und von einem Soldaten mit Namen Panthera ein Kind geboren habe (I 32). Er (Celsus) behauptet, die Verfasser der Genealogie hätten aus Hochmut Jesus von dem ersten Menschen und den jüdischen Königen abgeleitet. Und er meint, er bringe etwas Feines vor, wenn er sagt, die Frau des Zimmermanns hätte wissen müssen, daß sie aus solchem Geschlechte sei (II 32). Danach läßt er einen Juden auftreten, der sich mit Jesus selbst unterhält und ihn über viele Dinge zurechtweist, vor allem darüber, daß er seine Geburt aus einer Jungfrau erfunden habe (I 28). War also Jesu Mutter schön, und hat Gott sich mit ihr wegen ihrer Schönheit verbunden, der doch seiner Natur nach keinen vergänglichen Leib lieben kann? Oder war es nicht durchaus unschicklich, daß Gott sie liebte, da sie doch weder reich noch aus königlichem Stamme war? Denn niemand kannte sie, selbst keiner der Nachbarn (139). Komisch ist seine (des Celsus) Behauptung, der Zimmermann habe einen Haß auf sie geworfen und sie fortgejagt, und doch habe sie die Kraft Gottes und sein zuverlässiges Wort nicht retten können. Das stimmt, sagt er, mit dem Reich Gottes nicht zusammen (I 39). Er sagt, sie sei von ihrem Ehemann, einem Zimmermann von Profession, verstoßen worden, weil sie des Ehebruches überführt war (I 28). Dann, sagt er, sei sie, nachdem sie von ihrem Manne verstoßen war, ehrlos umhergeirrt und habe im Verborgenen Jesus geboren (I 28). Er schmäht ihn auch deswegen, weil er aus einem jüdischen Dorf gebürtig sei und von einem armen Bauernweib, einer Tagelöhnerin, stamme (I 28). Dies göttliche Wesen aber (Jesus) hatte nichts vor anderen voraus, sondern war, wie sie sagen, klein, unansehnlich und aus geringer Familie“ (VI 75).

Diesen Vorwürfen des Celsus, angefangen von der Hurerei und Armut Mariens bis herab auf die Unbekanntheit des armen Bauernweibes und die Geburt Jesu im Dunkeln, ist im Protevangelium ebenso gründlich wie skrupellos das Wasser abgegraben. Trotzdem ist es ausgeschlossen, daß sich seine Ausführungen un-

¹⁴³ Antilegomena², Gießen 1905, 183 ff.

mittelbar gegen die Schrift des Celsus richten, denn letzterer schrieb um 178, während das Protevangelium bereits von Justin benützt ist. Obwohl Celsus die Juden so wenig riechen konnte wie die Christen, hat er doch für seine Polemik gegen das Christentum den jüdischen Klatsch gierig angehört und geglaubt. Und daß die Juden eifrig am Werke waren, berichtet nicht bloß Justin¹⁴⁴, sondern geht auch aus der Tatsache hervor, daß zur Zeit Tertullians¹⁴⁵ die jüdischen Verleumdungen bis in das Abendland verbreitet waren. Auch der Verfasser des Protevangeliums scheint mir nicht gegen heidnische, sondern gegen jüdische Anwürfe anzugehen. Er rechnet auf jüdische Leser. Darauf führt die Beobachtung, daß er es sich nicht wenig angelegen sein läßt, die Eltern Mariens und Maria und Joseph selber als Musterjuden hinzustellen, die sich an der Huld der Priesterschaft sonnen. Das Heil ist für Israel bestimmt (XIX 2). Joseph geht aus, eine hebräische Hebamme zu suchen (XIX 1). Wenn zwei Frauen die jungfräuliche Geburt bezeugen, während das arabische Kindheitsevangelium (c. 2—4) sich mit einer begnügt, geschieht es wohl deshalb, weil zum jüdischen Beweis wenigstens zwei Zeugen erforderlich sind (Dt 17, 6; 19, 15; Jo 8, 17). Vor allem aber möchte ich hinweisen auf die Tatsache, daß Celsus Jesus auch verspottet, weil er gearbeitet hat und aus Arbeiterkreisen stammt¹⁴⁶. Die heidnische Verachtung der Arbeit ist noch nicht ganz überwunden in der Zeit des Augustin und Chrysostomus¹⁴⁷. Hingegen läßt das Protevangelium Joseph mit dem Beil hantieren (IX 1), Bauten ausführen (IX 3; XIII 1). Anna dient bei Tisch (VI 3), Maria holt Wasser (XI 1), spinnt Purpur und Scharlach (X—XII). Auch Elisabeth ist über einer ähnlichen Arbeit beim Besuch ihrer Verwandten (XII 2). Im Judentum war es üblich, neben dem Studium des Gesetzes ein Handwerk zu treiben¹⁴⁸. Dementsprechend kommt Hannas, der Schriftgelehrte, zu Joseph, als dieser von der Reise müde war und den ersten Tag ausruhen wollte, und fragt ihn: Warum bist du nicht in unserer Versammlung erschienen? (XV 1). Joseph entspricht also dem rabbinischen Ideal. Auch stimmt die Wertschätzung des Reichtums im Protevangelium mit der des Judentums überein, das die Armut häßlich und erniedrigend fand¹⁴⁹. Daraus schließe ich, daß der Verfasser des

¹⁴⁴ Dial 117: Daß der Name Jesu entweiht und gelästert wird in der ganzen Welt, daran sind die Hohenpriester und Lehrer der Juden schuld. Vgl. auch Dial 17. 108.

¹⁴⁵ De spect. 30: Da ist, werde ich dann (beim Weltgericht) sagen, jener Sohn eines Zimmermanns oder einer Buhlerin, der Zerstörer des Sabbats usw.

¹⁴⁶ Vgl. c. Cels I 28: Jesus mußte in Ägypten aus Armut tagelöhnern.

¹⁴⁷ Siehe O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg 1910, 227 ff.; H. Weinand, Antike und moderne Gedanken über die Arbeit, M. Gladbach 1911, 32 ff.; A. Steinmann, Jesus und die soziale Frage, Paderborn 1920, 190 ff.; F. Meffert, Das Urchristentum, M. Gladbach 1922, 254 ff.

¹⁴⁸ Vgl. Krauß, a. a. O. II 254.

¹⁴⁹ Vgl. Sir 40, 28 ff.; Lk 16, 14; Schabb 151 b: Stets bete der Mensch, daß er nicht in Armut gerate; Exod r. 31, 130 b: Die Armut ist härter als alle Leiden; Bab b. 116 a: Armut im Haus ist schlimmer als 50 Plagen; Ber 6 b: Wenn der Mensch fremder Hilfe bedarf, schillert

Protevangeliums nur jüdische Verleumdungen im Auge hatte, als er die anscheinend naive Kindheitsgeschichte Jesu schuf mit einer Raffiniertheit, daß die packende, anschauliche Schilderung den Unkundigen über seine versteckten apologetischen Ziele hinwegtäuscht. Er war ein Meister in der Kunst des Fabulierens, und unter seinen Händen wurde der Granit der Geschichte weich wie Wachs.

Da die Höhlengeburt in der ältesten Fassung durch die Tendenz des Pseudo-Jakobus gefordert ist, ist sie auch im Protevangelium zu Hause¹⁵⁰. Justin sucht wieder zu verbinden, was der Protevangelist getrennt hat: Bethlehem und die Geburtsstätte Jesu. Die Höhle auf halbem Wege nach Bethlehem ist ein mit dem älteren Lukasevangelium nicht vereinbares Phantasieprodukt eines vor der „Schmach“ und dem „Schmutz“ der Armut kapitulierenden Apologeten, das dadurch nicht geschichtlich wird, daß es die spätere „Tradition“ seit Justin nach Bethlehem verlegt und mit dem Stall kombiniert.

Man beruft sich für die Geschichtlichkeit derselben darauf, daß bei Lukas nicht ausdrücklich ein Stall als Geburtsstätte Jesu erwähnt wird, und eine Krippe sich ebensogut in einer Höhle wie in einem Stall befinden kann, werden doch Höhlen heutigentags noch gerne von Hirten und Herden zugleich benützt. Zudem liegt Bethlehem am Rande eines Kalksteinplateaus, dessen Material sehr zu natürlicher Höhlenbildung neigt und die künstliche Anlage solcher ungemein begünstigt. Wenn das Elternpaar im Ausspann keinen Platz fand, war Unterkunft in einer Höhle für jene Gegend nichts Seltsames¹⁵¹. Allein diese Möglichkeiten zerfließen bei einer genauen Abhörung des lukanischen Textes, sie können sich nur auf eine „Tradition“ stützen, die schon an der Quelle auseinandergeht bei der Beantwortung der Frage, wo denn eigentlich jene Höhle liegen soll, und die höchst verdächtig ist, dem Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, entsprungen zu sein. Um so beachtenswerter ist, daß sich die Kirche trotz des guten Zweckes durch den frommen Augenaufschlag des verlogenen Evangeliums nicht täuschen ließ und es nicht in die Zahl der kanonischen Schriften des Neuen

sein Gesicht in allen Farben; Ned 66 a: Die Töchter Israels sind schön, aber die Armut macht sie häßlich; Ber 57 b: Drei Dinge machen den Menschen wohlgemut: eine schöne Wohnung, eine schöne Frau und schöne Hausgeräte. Vgl. auch *Strack-Billerbeck*, Das Evangelium nach Matthäus, München 1922, 818 ff.

¹⁵⁰ Gegen *Resch*, a. a. O. 257, und *Belser*, a. a. O. 798, die sie auf die „lebendige Tradition“ oder eine gemeinsame ältere Quelle zurückführen, aus der sowohl Justin als der Verfasser unseres Apokryphs geschöpft haben. Sogar *Dalman*, a. a. O. 36, rechnet mit der Möglichkeit, daß Lukas das Kennzeichen der Höhle absichtlich verschwiegen habe, damit nicht die Höhlengeburt Jesu den Heiden wie ein Mythos erscheine.

¹⁵¹ Vgl. *Schegg*, a. a. O. 118; *Schenz*, a. a. O. 537; *A. Tappenhorn*, Außerbiblische Nachrichten oder Die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä, Paderborn und Münster 1885, 44 f.; *A. Nebe*, Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi, Stuttgart 1893, 283; *B. Weiß*, Das Leben Jesu I⁴, Stuttgart und Berlin 1902, 232; *Spari*, a. a. O. 806; *Klameth*, a. a. O. I 39; *Meyer* in: Handbuch zu den neutest. Apokryphen, 126; *Dalman*, a. a. O. 35; *Miller*, a. a. O. 33; *Lagrange*, a. a. O. 72.

Testamentes aufnahm, obwohl es als ältestes Evangelium schon nach dem Tode Herodes des Großen von einem Zeugen der Geburt Jesu (XVIII 1), Jakobus, dem Sohne Josephs, geschrieben sein will. Nichtsdestoweniger hat dieses Kindheitsevangelium, wie die handschriftliche Überlieferung zeigt¹⁵², schon im Altertum hauptsächlich im Orient weite Verbreitung gefunden und der kirchlichen Liturgie und Kunst¹⁵³ manche Anregung gegeben.

¹⁵² Siehe *C. Tischendorf*, *Evangelia apocrypha*², Lipsiae 1874, XVIII ss.; *Meyer* in: *Handbuch zu den neutest. Apokryphen*, 106 ff.

¹⁵³ Vgl. *F. Noack*, *Die Geburt Christi in der bildenden Kunst bis zur Renaissance*, Darmstadt 1894; *M. Schmid*, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst*, Stuttgart 1890; *G. Rietschel*, *Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben*, Bielefeld u. Leipzig 1902; *G. Hager*, *Die Weihnachtskrippe*, München 1902; *Heisenberg*, a. a. O. II 221 ff.; *A. Meyer* in: *Handbuch zu den neutest. Apokryphen*, 104 f. und in: *Neutest. Apokryphen*, 84.

Franziskus von Assisi.

Von P. Valerius Kemper O.F.M. in Bonn, Kreuzberg.

Am 4. Oktober sind 700 Jahre seit dem Tage vergangen, an dem St. Franziskus, Gott lobpreisend, vom Bruder Tod in die Ewigkeit geführt wurde.

Kaum eine Zeit hat es gegeben, welche dem Armen von Assisi nicht den Tribut der Huldigung gebracht hätte, bald steigend, bald sinkend und wiederum steigend. Das 13. Jahrhundert jauchzt ihm zu als dem neuaufgegangenen Gestirn, als dem Fahnenträger Christi, als dem Engel, der mit dem Zeichen des lebendigen Gottes vom Aufgang kommt. In der Folgezeit verstummt das Lied auf Franziskus entsprechend dem Niedergang des religiösen Lebens, bis mit der Reform der Observanten die Begeisterung von neuem anhebt. Als dann das Zeitalter der Romantik das Rittertum und die Mystik des Mittelalters neu entdeckte, wurde der Name Franziskus noch einmal Gemeingut.

Eine Erklärung dieser stets sich wieder verjüngenden, geradezu beispiellosen Verehrung ist darum nicht leicht, weil Franzens Wesen auch den gewiegtsten Forschern beinahe als unfassbar vorkommt.

Am Schluß seines herzigen Büchleins über Franziskus schreibt *Hermann Hesse*: „Es gibt gar viele Schreiber und Dichter, welche hübsche Werklein verfertigt haben. Aber es gibt nur wenige, die kraft der Glut und Tiefe ihres Innersten Worte und Gedanken der Ewigkeit und der uralten Menschensehnsucht unter die Völker warfen, gleich himmlischen Boten und Säemännern. Und es gibt wenige, welche nicht wegen ihrer schön gemachten Worte und Werke, sondern allein wegen ihres reinen und adeligen Wandels durch Jahrhunderte geliebt und bewundert werden und gleich seligen Sternen über uns in der reinen Höhe stehen, golden und lächelnd, gütige Führer und Leiter für die im Dunkel dahintreibenden Irrfahrten der Menschen.“

Solch ein strahlend Licht, solch ein zündender Funke, davon ein Schimmer noch bis in unsere Tage glänzt, war Franziskus. Der anziehende „Peter Camenzind“, *Hermann Hesses* zweites Ich, nennt ihn darum „seinen Liebling unter den Menschen, den seligsten und göttlichsten aller Heiligen“.

In jüngster Zeit haben die Stimmen derer, die nach Franziskus rufen, den zitternden Klang von Menschenstimmen erhalten, die in Todesnot sich nach ihrem Retter sehnen. *Reinhold Johannes Sorge* schrieb 1916, vierzehn Tage vor seinem Tode, im Schützengraben an der Somme: „Es ist etwas Erschütterndes um diese merkwürdige, von Tag zu Tag sich verstärkende Franziskussehnsucht in unserm armen, totkranken Volke. Deutsche Sozialdemokraten, deutsche Bürger, Vertreter der deutschen Intelligenz möchten den Heiligen an der Hand nehmen und ihn an das Schmerzenslager unseres armen, lieben deutschen Volkes führen, daß seine Sonderart Rettung bringe und wie eine heilende Arznei in den bis ins Mark der Knochen kranken Organismus unseres Volkes hineinfließe.“ Darum also hofft man heute auf Franziskus, weil er, der alle irdischen Bande

zerrissen zu haben scheint, dennoch tiefer als alle Staatsmänner und Volksbeglucker in die Schmerzen, Gefahren und Bedürfnisse seiner Zeit eindrang.

In einem solchen Aufschrei nur die Laune des wetterwendischen Volkswillens sehen wollen geht nicht an. Oder hat sich das Walten jenes Gottes, der die Nationen heilungsfähig geschaffen und keine Freude an ihrem Untergange hat, nicht noch immer dadurch verraten, daß er bald den Inhalt einer Glaubenslehre, bald die Schönheit einer kirchlichen Andachtsform, bald auch das Leben eines Heiligen aufleuchten ließ, diese zum Gegenstand allgemeiner Vorliebe machte, durch sie große Erfolge in den Seelen weckte, bis die Zustimmung der Kirche das Siegel aufdrückte? Ist aber Franziskus von der Vorsehung gerade heute erkoren, die Bürgschaft einer religiös-sittlichen Erweckung zu sein, dann wird jeder Seelsorger auch ohne amtlichen Auftrag wünschen, seine Gemeinde von der in Franziskus wohnenden Gotteskraft ergriffen zu sehen.

Die folgenden Zeilen wollen diesem Wunsche entgegenkommen, nicht durch eine Biographie des Heiligen, nicht durch eine Vergegenwärtigung seines Erdenwirkens nach Namen und Zahlen, sondern anknüpfend an die Fragen, welche zur Stunde die Volksseele bewegen und sich auf unsere Stellung zu Gott, zu unsern Mitmenschen, zur Kirche und zur weltlichen Kultur beziehen.

I.

Das Mittelalter steht vor uns als die Zeit der geschlossenen Herrschergestalten, der großen Denker und Dichter, der harmonischen Schöpfungen auf allen Gebieten der geistigen Kultur. Forschen wir nach den Wurzeln seiner wundersamen Trieb- und Gestaltungskraft, wir finden nur eine: das völlige vertrauensvolle Eingehen in die christlichen Ideen, in das Gesetz Gottes, das den einzelnen wie die Gesellschaft nicht so sehr zur höchsten Entfaltung ihrer Eigenart als zum Dienst an der Gemeinschaft in Kirche, Staat, Gemeinde, Zunft und Familie anhält. Die religiös verankerte Treue war also die gesellschaftserhaltende Macht des Mittelalters; ihre Befolgung so selbstverständlich wie die Einordnung von Malerei und Bildhauerei in ein Gesamtbauwerk; ihre Verletzung so verpönt, daß Dante sie zur Bestrafung zu unterst in die Hölle verweist.

Im Zeitalter des hl. Franziskus hatte dieses Treueverhältnis einen Stoß bekommen, der zunächst das religiöse Leben ins Herz zu treffen drohte.

Die großen Kreuzzüge waren vorübergerauscht, ohne das Heilige Grab dauernd aus den Händen der Mohammedaner zu befreien. Der Völkerstrom, den sie entfesselt hatten, ergoß immer neue Wellen über Italien nach dem Morgenland. Der religiöse Enthusiasmus wich einer politischen Intrige, die nicht nur den vierten Kreuzzug statt nach Palästina gegen das christliche Byzanz führte, sondern auch den unseligen Kampf der staufischen Kaiser gegen das Papsttum heraufbeschwor. Schließlich rang sich als Erbe der Feudalherren das Bürgertum empor, dessen Kraft bisher gebunden war.

Alle diese Wandlungen vollzogen sich mit Urgewalt und fast mit der Plötzlich-

keit eines Gewitters. Zum Schrecken der Prediger, die unentwegt das Ideal der goldenen Mitte verkündeten, kannte das jugendlich unverbrauchte Volk von damals nur Extreme; nicht das laue Sowohl-als-auch, nur das streitbare Entweder-oder. Daß einem solchen Zeitalter nichts Göttliches, nichts Menschliches, aber auch nichts Satanisches fremd sein konnte, läßt sich verstehen. Das 13. Jahrhundert gilt darum als die Zeit des edlen Ritters, wie des gemeinen Lumpen, des unschuldigen Kindes wie des tollkühnen Verbrechers, reich an Heiligen, aber auch an Ketzern.

Daß Franziskus von der Vorsehung als Retter bestimmt war, wer hätte es voraussagen können! Der jugendliche Sausewind, dem der Geldsack des Vaters erlaubte, eine Grandseigneurmiene aufzusetzen, brachte für seinen Beruf kaum mehr als die natürlichen Unterlagen mit: eine ungetrübte Sittenreinheit, die kein unanständiges oder beleidigendes Wort zuließ; einen glühenden Ehrgeiz, der unbedingt zum Ritter und Fürsten aufsteigen wollte; eine bestrickende Liebenswürdigkeit, die mit einigen Scherzen, mit heiteren Gesten all die kräuselnden Wogen glättete, die gegen ihn andrängen mochten. Jedoch die Gnade versteht es, den Pfeil herzurichten, dem die Eroberung der Welt sicher ist. Von der Gnade geleitet, schenkte Franziskus als erstes seinem Zeitalter ein Frömmigkeitsideal, das gerade auf den kleinen Mann, auf das gewerbtätige und notleidende Volk wie eine Offenbarung wirken und in weiterer Folge auch das gesellschaftliche Zusammenleben erneuern mußte.

Auf der Heerfahrt nach Apulien hörte der eben Dreiundzwanzigjährige eine Stimme: „Wer kann dir mehr nützen, der Reiche oder der Arme?“ Noch hatte Franziskus seinen Gott nicht gefunden, aber er war auf dem Wege zu ihm. Was sollte er tun, um dem an ihn ergangenen Rufe zu folgen? *Sören Kierkegaard* schreibt in „Richtet selbst“: „Christ wird man nicht damit, daß man vom Christentum etwas hört, lieset oder sich darüber Gedanken macht; nein, es bedarf einer Situation, wage einen entscheidenden Schritt.“ Ähnliches mußte Franziskus empfinden, um aus dem Labyrinth der Ungewißheiten herauszukommen. In Rom gab er den ganzen Inhalt seines Reisebeutels zu kirchlichen Zwecken hin; das war Almosen, aber noch keine Tat. Auf einem Spazierritt bei Assisi umarmte er einen Aussätzigen als Boten Gottes; das war unerbittliche Selbstbeziehung, aber noch nicht die Entscheidung. Von seinem Heimatbischof nicht verstanden flüchtete er in das zerfallene St.-Damian-Kirchlein, und dort überfällt ihn jene Erkenntnis, die ihn zu dem entscheidenden Schritte bewog. „Franziskus, siehst du denn nicht, daß mein Haus einfällt?“ so ruft es vom Kruzifixus zu ihm her nieder. „Gehe hin und stelle es wieder her!“ Franz, diese Weisung buchstäblich verstehend, wird zum Kirchenbauer, verfällt der Wut des Vaters, wird vor dem bischöflichen Gericht gezwungen, auf sein Erbrecht zu verzichten, entäußert sich freudetrunken selbst seiner Kleider und spricht zu dem versammelten Volke: „Höret alle und vernehmet es wohl! Bis heute habe ich Pietro Bernardone meinen Vater genannt, jetzt werde ich nur Gott dienen. Darum gebe ich jenem

das Geld zurück, um das er sich grämt, meine Kleider und alles, was ich von ihm habe. Von nun an will ich nur noch sprechen: „Unser Vater, der du bist im Himmel.“

Zum ersten Male steht Franziskus in seiner rückhaltlosen Gotthingabe vor uns. Er hat den Rand der Wüste erreicht, durch die er bisher gepilgert war, und wie ein belebender Hauch kommt jene Frömmigkeit über ihn, die wir franziskanisch nennen. Franz spricht: „Ich werde nur Gott dienen.“ Seine Andacht ist also nicht förmlich und vielgestaltig, sondern schlicht, wie es der Unbefangenheit seiner Zeit lag. Franz will nur noch reden: „Vater unser.“ Er übt weniger die meditatio, die diskursive Gymnastik der einzelnen Seelenkräfte, als das affektive Herzensgebet, als die zu Gott strebende Willenskraft, die ihn mühelos und ununterbrochen mit Gott verkehren läßt. Schließlich ist der Grundton Franzens nicht irgendwelcher, wenn auch heiliger Eigennutz; nach jenem Gebete war er völlig von der Welt gelöst, hatte nicht die bescheidenste Existenzmöglichkeit mehr, konnte jeden Tag Hungers sterben. Wenn trotzdem seine Worte auf Vertrauen, Liebe und Lob gestimmt sind, wir verstehen, wie er im weiteren Verlauf zum Herold des großen Königs, zum Spielmann Gottes, zum Bruder Immerfroh werden mußte, wie die Geschichte kaum einen zweiten kennt.

Den Heiligen drängte es weiter. Von der Vereinfachung der Andachtsform mußte er zu ihrer Vertiefung und zeitgemäßen Verinnerlichung vorstoßen.

In der Kirchengeschichte kann man Perioden der Christusnähe und Christusferne unterscheiden. Je mehr die Menschen sich von Christi Anziehungskraft gewinnen lassen, desto reicher ihr Gnadenfrühling; je weiter sie sich entfernen, desto eher verfallen sie der religiös-sittlichen Erstarrung. Eine Zeit der Christusnähe war das Urchristentum, dem der von den Toten Auferstandene Trost und Zuversicht für die Schicksale des Reiches Gottes auf Erden war. Ambrosius und Augustin schlugen damals die Töne einer warmen Christumystik an, die an das Logosevangelium sich anlehnte. Ihnen folgte Benedikt, der den verklärten Gottkönig mit dem Hofzeremoniell des zeitlosen Chorals umfing; passend für Männer, denen die Zeit nicht Geld, sondern ein verschwindender Bruchteil der großen Ewigkeit ist. Es nahen die Kreuzzüge. Der Christus der synoptischen Evangelien wird wieder lebendig in der Phantasie, die Nachfolge des armen und leidenden Heilandes sowie seiner heiligen Mutter tritt in den Vordergrund. Den Anfang macht Bernhard von Clairvaux, der aber doch vom geschichtlichen Christus wieder zum pneumatischen überleitete, bis Franziskus seine Gedanken mit intuitivem Scharfblick zu Ende dachte und mit wahrer Heldenhaftigkeit die Folgerungen zog.

Daß Christus wahrer Gott sei, daran zweifelt Franziskus keinen Augenblick. Aber er ist auch wahrer Mensch, hat als solcher sich für uns geopfert, und deshalb kennt Franziskus nur noch die eine Leidenschaft, den einen Heißhunger der Seele, ein anderer Christus zu sein. *Naumann* (Süddeutsche Monatshefte III, 1906, Heft 4) bezeichnet ihn als den Mann, „der das Evangelium von Galiläa am

kindlichsten und mächtigsten in Europa nacherlebt hat“, als den „vielleicht besten Hörer der Bergpredigt“. *Görres* schreibt in seinem „Franziskus, ein Troubadour“ (50): „Wenn seit den Tagen der Apostel der Heiland einen solchen gefunden, der in all seinen Fußstapfen ihm nachgegangen, mit allen Kräften seiner Seele sich an ihn gehalten, so war es diese hochbegeisterte Natur, die, unaufhörlich sich in seinem Lichte sonnend, endlich selbst zum Lichtträger geworden ist.“

Wer solchen Radikalismus für die Gottesverehrung aufbringt, hat das Volk hinter sich, besonders wenn er mit innerer Tiefe eine plastische Darstellungskraft zu verbinden versteht. Franziskus hat es verstanden. Wir wissen, mit welchem Seelenjubiläum er das Weihnachtsfest beging; als erster verlegt er es zu Greccio auf den Altar und in die Landschaft zugleich. Wir wissen, daß er an Christi Marter kaum ohne Tränen und Seufzer denken konnte, bis ihm auf Alverna Christi letztes Siegel (Dante) aufgedrückt wurde. Wir wissen, daß er anfangs seinem Orden eine eucharistische Weltmission auflegen wollte und sich dann für diesen Lieblingswunsch durch eine Reihe von Sendschreiben entschädigte, um Fürsten und Geistliche, das Volk und vor allen seine Brüder zu einer Tafelrunde des heiligen Fronleichnams, zu Rittern des heiligen Grals zu machen.

Diese echt dichterische Anschaulichkeit Franzens ist als kostbares Erbe auf seine Stiftung übergegangen und hat diese in den Stand gesetzt, den Schleier wegzunehmen, der den einfachen Gläubigen bisher das Heiligtum verhüllte. Wenn diese also heute schauen dürfen, was früher unnahbares Vorrecht mystisch abgeschlossener Klosterbewohner war, wenn jede Pfarrkirche heute ihr Kripplein hat, ihren Kreuzweg baut, wenn die Andacht zum Namen Jesu, zum Herzen Jesu, wenn das vierzigstündige Gebet aufkam, wenn wir eine mittelalterliche Literatur von der Art des seligen Thomas von Kempen, mit engem Anschluß an Kreuz und Tabernakel besitzen: all das sind Früchte von jenem Baume, den Franziskus gepflanzt. Und wenn dem Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis Mariä schon früher der Boden geebnet wurde, wenn das Fest der Heimsuchung und wahrscheinlich auch der Vermählung Mariä, wenn das Fest von Joachim und Anna in Gebrauch kam, wenn uns heute das Angelusläuten, der Rosenkranz von den sieben Freuden Mariä, der Zusatz zum Ave: „Ora pro nobis peccatoribus ...“ erfreut: auch das ist den Söhnen des hl. Franz zu danken, in denen des Vaters Geist sich widerspiegelte. Es ist darum vollberechtigt, in Franziskus, um mit *Schnürer* (Franz von Assisi, 75) zu reden, „den Vater unserer volkstümlichen Mystik, den Freund des frommen, treuherzig zu Gott aufblickenden Volkes“ zu sehen. Auch *Hegler* (Franziskus von Assisi, 475) begeht keine Übertreibung, wenn er behauptet, daß das religiöse Leben der abendländischen Christenheit durch Franziskus wärmere, tiefere Töne angenommen, im Vergleich zum früheren Mittelalter persönlicher, individueller, kräftiger geworden sei.

Für den Seelsorger mag da die Frage sich erheben, ob er diese populäre Andachtsform des hl. Franz so einfach, so innerlich und anschaulich seiner Gemeinde zuführen soll.

Die Entscheidung wird vielleicht erleichtert durch einen Vergleich der verschiedenen Gebetsweisen, die, wenn der Vollendung nahe, in klaren Stichworten zum Ausdruck kommen. So betet Benedikt: „Ut in omnibus honorificetur Deus“, Ignatius: „Omnia ad maiorem Dei gloriam“, Franziskus: „Deus meus et omnia“. Diese Formeln schließen nicht wie Sekten einander aus, sie erstreben dasselbe Ziel, wenn auch je nach dem Charakter der Zeit auf verschiedenen Wegen. Man kann deshalb *P. Parsch*, Augustinerchorherr von Klosterneuburg, beistimmen, wenn er die Frömmigkeit des Benediktiners eine verklärte, die des Dominikaners eine fast finstere, die des Jesuiten eine ernste, die des Franziskaners eine kindlich frohe nennt. Keine dieser Eigenarten können wir missen, dem leidwunden Geschlecht von heute aber wird die des hl. Franz ein Kraftsprudel sein.

II.

Franzens Zeit war Weltwende, frühlinghaft noch immer, dabei aber gewitterschwanger und voll Wetterleuchten. Nie hätte seine Frömmigkeit diese Zeit dem Heiland wieder nahe gebracht, wenn sie nicht jene Tugenden zur Reife gebracht hätte, die in ihrem sozialen Sein verwelkt oder erfroren waren. Sind doch die Menschen seit Adam so veranlagt, daß sie am ehesten durch solche Tugenden gewonnen werden, die sich mit ihrem zeitlichen und leiblichen Wohl befassen. Franziskus lebte seinen Zeitgenossen das Christentum vor, nicht in spekulativer Grübelei, sondern lebenswarm und ohne Glosse. Echtes Christentum aber beschränkt sich nicht auf die Wechselwirkung zwischen Gott und der Seele. So sehr wird jedes Christentum, das nicht auch ein Gemeinschaftsverhältnis von Mensch zu Mensch einschließt, zum Selbstbetrug, daß St. Jakobus schreiben konnte: „Wenn jemand seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht!“

Aus diesem Grunde können wir uns einen Franziskus gar nicht vorstellen, ohne daß die Bruderliebe das Merkmal seines Charakters wäre. Ihm muß jene Liebe aus den Augen leuchten, die für seine Gefährten kein Opfer der Zeit, der Kraft, des Herzens scheute; die aber auch den Armen, Kranken und Sündern mit ausgesuchter Höflichkeit entgegenkam; die dem Priester die Füße küßte, weil dieser ihm den Leib des Herrn reichte; die den Räuber mit zutraulicher Ehrfurcht bediente, weil der Heiland einst zwischen Räubern am Kreuze hing. Was uns dagegen in Erstaunen setzt, ist die Tatsache, daß diese Bruderliebe des schlichten Mannes eine Volksbewegung hervorrief, die an Größe, so spricht *Renan* (*Nouvelles études*, 1899, 325), nur durch die des Urchristentums übertroffen wurde. Wo liegt die Erklärung?

Mit dem Aufschwung des mittelalterlichen Bürgertums vollzog sich der rasche Übergang von der Haus- zur Stadtwirtschaft; von der relativen Einheit der Stände zu deren Teilung in den Herren-, Kaufmanns-, Handwerker- und Bauernstand; von der Natural- zur Geldwirtschaft. Damit aber begann jene Wirtschaftsform die Oberhand zu gewinnen, in der Grundbesitzer und Lohn-

arbeiter vom Kapital aufgesogen wurden. Die Kreuzzüge weckten zwar mancherorts die Liebe zum armen Leben Jesu. Sie machten das Abendland aber auch mit den Schätzen und dem Leichtsinne des Orients bekannt und wurden so der verstärkte Anlaß zu unerhörter Geld- und Genußgier.

Auch die Geistlichkeit blieb von diesem Krebsübel nicht verschont und verbrachte, statt sich pflichtschuldig der Seelsorge zu widmen, gutenteils ihre Tage in Müßiggang und einträglichen Geschäften. Weil die Einkünfte für den Aufwand zumal der Prälaten nicht reichten, griff man zu dem traurigen Mittel der Simonie, häufte die Benefizien, trieb Erbschleicherei und ließ sich die geistlichen Amtsverrichtungen schmutzig bezahlen.

Über den Reichtum der Stifter und Abteien wurden gleichfalls ungestüme Klagen laut. Das Armutsgelübde war nicht abgeschafft, bezog sich aber nur auf die persönliche Enteignung der Mitglieder, während das Kloster, der Orden als solcher genossenschaftliches Eigentum hatte und haben mußte, um seinen Kultus- und Kulturzwecken zu genügen. Mochten darum die Abteien ihre Landgüter in Eigenbetrieb nehmen oder sie durch hörige Bauern bewirtschaften, stets verfügten sie über billige Arbeitskräfte, durch die sie zu rascher Bereicherung aufstiegen und leicht des Armutsideales vergaßen.

An Reaktionen gegen diesen sozialen Umbau hat es im 13. Jahrhundert nicht gefehlt. Denken wir nur an Arnold von Brescia, der die Kurie wider Willen zur Heilung unhaltbarer Zustände zu zwingen suchte; an Joachim von Floris, der die Gemüter durch die angebliche Nähe des Weltendes niederbeugte; an die Katharer und Waldenser, die fast mit dem ganzen christlichen Sittengesetze aufräumten, um eine Welt der Reinen nach ihrem Begriff zu bauen.

Warum hatte nur die Reform eines Franziskus Erfolg? Weil nur er allein sich ausschließlich vom Evangelium Jesu Christi leiten ließ. Oder hat Franziskus die staatliche Verwaltung zu beeinflussen, die ökonomische Entwicklung aufzuhalten, also statt der Menschen die Zustände zu bessern gesucht? Hat er die Armen zur Auflehnung geführt, indem er sie nur an ihre Rechte, nicht aber auch an ihre Pflicht des geduldigen Kreuztragens erinnerte? Hat er es unterlassen, die Reichen innerlich vom Gelde loszumachen, sie an Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu gemahnen, sie etwa durch Dinge, die unserm Koalitionsrecht, unsern Tarifverträgen und Betriebsräten ähnlich sind, niederzuzwingen? Ohne diese Dinge gering zu achten: Franziskus tat nichts von alledem. Sein Wirken lag nicht auf dem sozialen oder politischen Felde, seine Beweggründe waren rein religiös, seine Methode die des Heilandes und darum auch für das Erdenglück so fruchtbar. Zwei kühne Griffe hat Franziskus in die soziale Krise seines Jahrhunderts getan: er hat mehr durch Beispiel als durch Wort den seelischen Nutzen der Armut gepredigt und der Arbeit einen andern als kapitalistischen Sinn gegeben.

Den Segen der Armut haben auch heidnische Philosophen gepriesen; sie taten es wegen der Vergänglichkeit des Irdischen und der Notwendigkeit der Buße.

Für Franziskus war die Armut die Heilandsbraut, die, verwöhnt durch die Tröstung eines Gottes, seit Christi Tod als Witwe durch die Lande irrt und nicht Seelengröße genug findet, sich ihr anzutrauen. Mit dieser Dame Armut schwelgt Franziskus in unendlicher Seligkeit, preist ihren Liebreiz auf Weg und Steg, singt die Psalmen, die von ihr handeln, mit hellerem Jubel als andere, erblickt sogar im Traume ihre verehrte Gestalt.

Wenn bei uns ein Reicher zu den Armen eintritt, mit wohlwollender Gönnermiene einige Gaben verteilt und nach verlegenen Trostworten wieder verschwindet, er kann die Erbitterung nicht in Zufriedenheit verwandeln. Wie dagegen mögen die Armen zu Franzens Zeiten aufgeatmet haben, als dieser angesehene Kapitalistensohn Minderbruder wurde, sich bewußt und gewollt in die Reihen der wirtschaftlich Benachteiligten stellte und bei seinem Verzicht auf Stand, Vermögen und Zukunft froh und glücklich war! Jetzt wurde es ihnen klar, daß der wahre Reichtum nicht in Erdengut, sondern in der Heilandsliebe besteht, daß es leichter ist, von der Hütte als von dem Palast in den Himmel zu kommen. Damit aber hatte das Ungestüm, das nach oben zum Lichte drängte, seinen Stachel verloren.

Bei all seiner Vorliebe für die Armen dachte aber Franz nie daran, sie zu umschmeicheln oder zu verhätscheln. Damit sie nicht der naiven Vogel-Strauß-Politik verfielen, nach welcher der liebe Gott auch ohne Arbeit zu essen geben werde, wie er auch die Pflanzen und Tiere nicht verderben lasse, sprach er zu den Arbeitsscheuen unter seinen Gefährten: „Gehe hin, Bruder Fliege, woher du gekommen bist, du willst nur als Drohne verzehren, was die fleißigen Arbeitsbienen gesammelt haben.“ Er selbst hatte bei der Kirchenwiederherstellung den Adel und die erziehliche Bedeutung der Handarbeit an sich erfahren und konnte in seinem Testament den schönsten Hymnus auf die Arbeit singen. „Ich habe mit meinen Händen gearbeitet und will forthin arbeiten, will auch, daß alle meine Brüder sich mit anständiger Arbeit beschäftigen, aber nicht des Lohnes wegen“, sondern so, daß sie, wie es im 5. Kapitel der Ordensregel heißt, „die Gnade der Arbeit im Geiste der Andacht und des Gebetes benutzen, den Müßiggang, den Feind der Seele, vertreiben und ein gutes Beispiel geben“. In Franzens Augen ist also die Arbeit mehr als Erwerbsquelle und Mittel zum Lebensunterhalt; sie ist ihm unabweisbare sittliche Pflicht, die auch der Reiche zu üben hat, aus Gehorsam gegen Gott, zur sittlichen Selbstvervollkommnung und damit die auf den Erwerb Angewiesenen sich nicht als Menschen zweiter Klasse fühlen. Hätten die Träger der Wirtschaft an dieser heiligen zarten Ehrfurcht vor der Arbeit festgehalten, der Arbeiter wäre nie zur Maschine oder Ware erniedrigt worden, es brauchten die Wogen der Revolution heute nicht geglättet zu werden.

Wie der Seelsorger die Gedanken des Antikapitalisten par excellence, wie *Beyer* den hl. Franziskus nennt, weitergeben soll, ergibt sich nach dem Gesagten von selbst. Man wende nicht ein, das heutige Volk schreie nach panes et circenses und sei in seiner Masse von der Ansicht eines *Longuemare* abgekommen, die Türen,

durch welche uns das wahre Glück zukommt, müßten in den Herzen geöffnet werden.

Das Franziskusverfahren ist das Christusverfahren in neuer Form. Christus aber spricht: „Suchet zuerst das Reich Gottes, und alles übrige wird euch zugegeben werden.“

Damit der Geistliche auch angesichts der materiellen Not das rein religiöse Wirken nicht unterschätze, sei darauf hingewiesen, wie das soziale Lebenswerk Franzens in seinem Orden, dem wegen der Armutsverpflichtung jede größere Möglichkeit zu sozialem, karitativem Wirken zu fehlen scheint, ausgereift ist, wo immer er des Stifters Geist bewahrte.

An erster Stelle ist hier der vielgeschmähte Dritte Orden zu nennen. Er ist es gewesen, der ehemals durch das Verbot des Waffeneides den Feudalismus brach und die Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum beendete; der durch die Verpflichtung zum Testamentmachen weithin den Frieden förderte; durch die Vereinigung von Rittern, Bürgern und Bauern den Klassenkampf entwaffnete und so die völlig moderne Kunde der Volksgemeinschaft ausrief. Vor unsern Augen hat der Dritte Orden seine Existenzberechtigung durch die organisierte Krankenpflege in München sowie durch seine Familienpflege in Essen nachgewiesen. Des weiteren sei die Tatsache wenigstens berührt, daß die Söhne des hl. Franz zu den entschiedensten Vorkämpfern der Volksfreiheit gehörten, und daß von ihnen zuerst die Gedanken der christlichen Demokratie klar formuliert sind, die in der Folge zum konstitutionellen Staate führten. Endlich war es gewiß kein Zufall, daß fast alle großen Franziskanerprediger einen sozialen Nebenberuf hatten. St. Antonius von Padua rang mit den Härten des römischen Schuldrechtes. Berthold von Regensburg war Dienstbotenvater und weigerte sich, in den Städten zu predigen, welche dem Volke drückende Steuern auferlegten; auch wagte er als einer der ersten den Kampf gegen die indirekten, besonders die Lebensmittelsteuern und erstrebte ganz nach neuzeitlichen Grundsätzen eine gerechte Heranziehung der Besitzenden zu den öffentlichen Lasten. St. Bernardin schenkt beim Klostereintritt ein gut Teil seiner Habe, um die oft so verderblichen materiellen Ehehindernisse zu beseitigen. St. Kapistran nahm sich bei nicht mißverständlicher Verurteilung jeden Wuchers der verfolgten Juden an. Johann Tisserand widmete sich der Bekehrung schlechter Weiber. St. Leonard versprüht sein heiliges Feuer gegen den zu seiner Zeit allgemeinen Unfug der Lohnvorenthaltung. Dietrich Cölde aus Münster in Westfalen schlug während der Pest in Brüssel sein Zelt auf dem Markte auf, zugleich mit dem Sanktissimum, um Ansteckung zu vermeiden; von da suchte er bei Tag und Nacht die Kranken auf und verließ in aller Schlichtheit die Stadt, als die Seuche vorüber war. Der Bau der Findelhäuser und Spitäler an zahllosen Orten, die *montes pietatis*, diese Vorläufer unserer Leihanstalten und Darlehnsbanken, die gegen geringe Zinsen den Mittelstand zu heben suchten, seien nur nebenher erwähnt. Dafür verdient aber als Muster des sozialen und echt franziskanischen Einflusses genannt zu werden

Ximenes, Kardinal und Erzbischof von Toledo, † 1517. Man rühmt ihm, dem Kanzler von Kastilien, nach, er sei nur bei Hofe erschienen, um Arme zu schützen und ausbeuterische Amtspersonen zu beseitigen. Er reformierte die Prozeßordnung und sorgte für gute Durchführung des Ehrechten. Außer Kornhäusern zur Zeit der Hungersnot verdankt man ihm eine volksfreundliche Steuerreform. Sozialen Weitblick bekundete er gegenüber den Indianern des spanischen Amerika, schützte sie gegen die Habgier des Mutterlandes, gegen die Vergewaltigung ihrer Eigenart; ließ bei den sorgfältigen Untersuchungen, die er anstellte, auch die Wilden zu Worte kommen; verhalf den Arbeitsfähigen zu Grundbesitz; ließ die gesundheitsgefährlichen Arbeiten, z. B. die des Bergbaues, in abwechselnden Schichten verrichten, und zwar unter eingeborenen Unterbeamten und mit Ausschluß der Frauen; suchte die Arbeitszeit zu kürzen, die Leibeigenschaft aufzuheben, und gab schließlich den Indianern zur Hebung ihrer Interessen einen Protektor ihres Stammes als eine Art von Volkstribun. Des Ximenes koloniale Sozialpolitik könnte heute noch manchem Kulturstaat als Muster dienen. Auch sie war, gleich der Tätigkeit seiner vorgenannten Ordensgenossen, religiös geführt und sozial fruchtbar, weil die Bruderliebe Franzens des Ximenes Seele durchströmte. Könnten wir Seelsorgspriester in Aufrichtigkeit sprechen: Caritas Christi, Caritas Francisci urget nos, das Antlitz der Erde wäre umgestaltet.

III.

Franziskus hat der Welt, als diese nach Thomas von Celano (I n. 37) „in abgrundtiefer Gottvergessenheit und betäubender Gleichgültigkeit gegen Gottes Gebote“ dahinlebte, das Evangelium in glühender Gottes- und Menschenliebe wieder sichtbar gemacht. Die ganze Höhe dieses Ideals, die einem religiösen Genie wie Franziskus lag, wird seine Gefolgschaft kaum je erreichen, es bleibt ihr vielmehr das Recht eines Abstandes vom Führer, weil Gott sich nicht wiederholt und seine Gnade gibt, wann er will. Dafür aber hat die Franziskusgemeinde um so entschiedener das zu vermeiden, was sich als Irrweg in der Franziskusnachfolge herausgestellt hat.

Protestantische Kreise, welche die Vergangenheit modernisieren, um sie aktuell zu machen, neigen dazu, die ihnen sympathischen Katholiken als unechte Katholiken zu betrachten. Dieses Los traf den Weltapostel, St. Augustin, Dante, Tauler, Savonarola, Newman, die Mystiker. Auch Franzens Tragödie ist es, von *Renan*, *Hase*, *Thode*, *Sabatier*, *Kybal* als Abtrünniger umjubelt zu werden. Anfangs und von Natur aus sei er Individualist gewesen, er habe den Beruf gehabt, Luthers Vorläufer zu werden und habe anfangs auch tapfer an den Ketten der römischen Kirche geschüttelt. Nach und nach aber sei er, des aussichtslosen Kampfes müde, von der übermächtigen Diplomatie Roms überwunden und gänzlich von seinem ersten Ideal abgedrängt worden. Immerhin sei in Franziskus ein Vorkämpfer des modernen Laizismus, ein Bahnbrecher der vielen zu erkennen, denen die Religion nur Gefühl und Stimmung bedeutet, die daher

die Offenbarung als unwesentlich ansehen und die kirchliche Auktorität ablehnen.

Für das katholische Empfinden ist es ohne weiteres klar, daß ein Franziskus, dem der geschichtliche Christus über alles ging, den mystischen Christus nicht verleugnen konnte, daß er, der nur Minderbruder, das kleinste Kind im Hause sein wollte, nicht darauf ausging, die Kirche zu regieren oder zu negieren. Das Hinreißende seiner Person liegt eben darin, daß er kein Meister zu sein verlangte, daß er alle einte, weil er keinen beherrschte. Wohl war er des Neuen in seinem Unternehmen sich wohl bewußt. Nicht einen Augustinus, einen Benedikt oder Bernhard, sondern Christus wollte er nachahmen. Nicht hinter Klostermauern, sondern mitten in der Welt wollte er das apostolische Leben erneuern. Damit betrat er einen schmalen, gefährlichen Weg, und nicht immer führt er an das andere Ufer. Der Ruf eines Ordensstifters fällt eben nie ganz fertig wie eine Rolle zum Auswendiglernen vom Himmel. Der Auserlesene muß vielmehr suchend die innere Stimme hören, und Franziskus selbst fand eine kirchliche Entscheidung notwendig, als er sich mit der Henne verglich, die so viele Küchlein nicht unter ihren Flügeln bergen könne. Man wendet ein, Franziskus habe doch den Mut gehabt, inmitten einer verweltlichten Kirche zum Urquell der Frömmigkeit zurückzugehen; auch habe die Kirche an seinen ursprünglichen Absichten unwesentliche, aber für ihn schmerzliche Abstriche machen müssen, um ihn vor der eigenen Opferwilligkeit zu schützen und sein weltumspannendes Werk der Zukunft zu erhalten. Folgt etwa daraus, Franziskus habe nicht aus tiefster, freier Neigung der Kirche gegeben, was der Kirche ist, oder er sei das Schlachtopfer einer herrschsüchtigen Kurie geworden?

Der wahre Franziskus ist jener demütige Mann, der sich, kaum begonnen, „seine Regel vom Herrn Papst Innozenz gestatten und bestätigen läßt“; der „dem Herrn Papste Honorius und seinen rechtmäßigen Nachfolgern sowie auch der römischen Kirche Ehrfurcht und Gehorsam verspricht“; der den Provinzialministern befiehlt, daß sie „vom Herrn Papst einen Kardinal der römischen Kirche erbitten, daß er ein Leiter, Beschützer und Verbesserer dieser Bruderschaft sei“. Der wahre Franziskus will mit den Seinen Brevier beten, dem Volke predigen, im Walde von Greccio die Krippenfeier halten. Er erhält von Christus selbst den Portiunkulaablaß, aber der Papst muß seine Zustimmung geben, die Kirche hat das letzte Wort. An den Schäden der Kirche kann Franziskus nicht vorübergehen. Statt aber das Amt wegen der Schlechtigkeit seiner Träger zu verwerfen, entschuldigt er den Träger und heiligt so das Amt. Franziskus schreibt sterbend sein Testament, es wird ein kostbares Dokument seines Denkens und Wollens. Und der eigentliche Anlaß für die ganze umfangreiche Niederschrift ist gewesen, „damit wir die Regel, die wir Gott versprochen haben, desto besser nach katholischer Art halten mögen“.

Wahrhaftig, in Kindesliebe hat Franziskus die Kirche gestützt, wie Papst Innozenz III. im Traume gesehen, und in Mutterstolz hat die Kirche, die einzige

die nach *Macaulay* mit Enthusiasten fertig zu werden versteht, ihn erhoben. Unter dem Schutz und Schatten der Kirche konnte Franziskus, wie *Felder* (Ideale des hl. Franziskus, 90) schreibt, seine herrliche Persönlichkeit sorglos entfalten, wurde nicht bloß vor schlimmen Irrwegen, sondern überhaupt vor jedem Fehlgriff in Verfolgung seines Ideals bewahrt. Ein Jahr nach seinem Tode hat die Kirche ihn feierlich kanonisiert, hat ihm den Ehrennamen des Katholischen gegeben, hat über seinem ehrwürdigen Staube „die Wiege der italienischen Kunst“ errichtet, räumt ihm heute noch in der Papstkathedrale einen Ehrenplatz ein und ruft ihn bei jeder Papstwahl als bevorzugten Patron an.

Franzens kirchliche Devise klingt verwandte Saiten im Seelsorgerherzen an. Auf dem letzten ungarischen Katholikentag hat Bischof *Prohaszka* gesagt: „Es ist meine feste Überzeugung, daß Gott die Menschen nicht allein auf den basalteneu Wegen des Syllogismus, sondern auch auf dem Zickzackwege der Dekadenz, der Leiden zum Ziele führt. In unsern Tagen sind die Wege der Seelen zu Christus vornehmlich psychologisch, gehen an der Hand einer Argumentation, die Leben und Tod zu Kriterien hat. Als typischer Grundsatz gilt hier die Gegenüberstellung: „Wer mir nachfolgt, wird leben; wer nicht, muß sterben.“ Ein Wort das den Pulsschlag der Zeit erhört hat. Oder ist nicht die moderne Welt über Nacht in den Bann religiöser Fragen geraten? Woher dieses Rätsel? Man hatte ein Leben ohne Gott gewollt, hat damit die Bestie im Menschen großgezogen und wird jetzt durch das rapide Abwärtstreiben aufgeschreckt. Zwar ist die neue Wendung zur Religion noch nicht Rückkehr zur Kirche, im Gegenteil, der Unglaube macht in den unteren Volksschichten noch erschreckende Fortschritte. Jedoch die geistigen Bewegungen gehen immer von der Philosophie aus, dringen von da in die Literatur ein und fassen erst zum Schluß festen Fuß in der Gesellschaft. Auch die religiöse Umkehr wird diesen Weg laufen und hat ihn schon zu laufen begonnen. Bei einem *Paulsen, Eucken, Ziegler, Stein, Lamprecht* ringt sich das Bewußtsein durch, daß ohne Religion weder individuell noch sozial zu leben sei. Durch unser Drama, unsere Lyrik und Romane schreitet wieder Christus, allerdings ein solcher, der nur Liebe, nicht auch Befehle und Verbote kennt und deshalb zu Dogma und Kirchentum in Gegensatz gebracht wird. Aber, hat das Herz einmal Sympathie für den Heiland gefaßt, so kann der Verstand auf die Dauer nicht an seiner Heilsanstalt, der Kirche, vorübergehen. Darum glauben wir an den nicht fernen Sieg der Kirche über die moderne Kultur, sofern nur der Klerus, um ein Wort von Leo XIII. zu gebrauchen, „der Kirche eine weite Gasse für den Segen ihrer Wirksamkeit in den breiten Volksmassen bahnt“.

Wie das geschehen soll? Schauen wir, wie die Söhne des hl. Franz den engen Anschluß ihres Vaters an die Kirche und ihr Oberhaupt verstanden haben. Wohin sie gesandt wurden als Nuntien oder Legaten, als Kreuzzugsprediger oder Inquisitoren, als inländische oder ausländische Missionare; einerlei, ob es sich um die Gewinnung der Mongolenfürsten in China oder um die Bewahrung der heiligen Stätten in Palästina handelte; ob es galt, gegen die europäischen Refor-

mationswirren einen Damm zu bauen oder unter den Eingeborenen Amerikas zu arbeiten: sie traten für die Einheit der Kirche, für die Auktorität des Apostolischen Stuhles mit dem Eifer von Männern auf, die nichts zu hoffen und nichts zu verlieren hatten. Die Päpste erkannten ihre Dienste dankbar an. Im ersten Jahrhundert seines Bestehens zählte der Orden bereits über 160 kirchliche Würdenträger, bis in die Gegenwart beträgt die Zahl seiner Kardinäle mehr als 80, die seiner Bischöfe, Erzbischöfe und Patriarchen mehr als 2500.

Würde St. Franziskus die Seelsorgeraufgabe unserer Übergangszeit in Worte zu kleiden haben, mit großer Ehrfurcht, aber auch freimütig würde er fordern: Stehe jeder mit ganzer Seele auf der Stelle, an welche die Kirche ihn gerufen, ein weiteres braucht es nicht! Wenn wir als Prediger, Beichtväter, Katecheten, Hausseelsorger, Vereinsleiter unser Bestes geben, wir haben die Kirche in den Seelen gestützt, wie Franziskus die schwankenden Mauern des Lateran mit seinen Schultern gestützt hat. Hüten wir uns aber gleich Franziskus vor schwächlichem Kompromiß zwischen der gottsuchenden Kulturwelt und unserm Katholizismus. Ein solcher wäre beiden zum Verderben, weil die Übergangszeit ein zwar tröstendes, aber auch unverfälschtes Christentum nötig hat. Wir stehen nicht auf schlüpferigem Moorboden, sondern auf Felsengrund. Halten wir darum unbeirrt unsere gottverordnete, von Papst und Bischof gewiesene Wegrichtung inne, und wir dürfen uns auf *Euckens* Wort verlassen: „Die Religion wird im 20. Jahrhundert die Gemüter wieder mehr beschäftigen und vielleicht durch schwere Katastrophen wird sich erweisen, daß das Christentum nicht nur eine große Vergangenheit, sondern auch eine große Zukunft hat.“

IV.

Seitdem der Versuch, Franziskus als Träger des modernen Subjektivismus zu beanspruchen, unmöglich geworden ist, hat die Begeisterung für den umbrischen Heiligen in protestantischen Kreisen eine merkliche Abkühlung erfahren. Und doch kann man bei ihnen auch heute noch von einem sogenannten Vierten Orden reden, freilich nicht, ohne vor einem neuen Irrweg zu warnen.

„Der Innigste und Liebendste von allen, — der kam und lebte wie ein junges Jahr, — der braune Bruder deiner Nachtigallen, — in dem ein Wandern und ein Wohlgefallen — und ein Entzücken an der Erde war!“ So der Hymnus, in dem *Rainer Maria Rilke* (Stundenbuch) seine ästhetische Bewunderung für den rein natürlichen Franziskus erschöpft. Ihm folgen nicht gerade vereinzelt Dichter, Musiker, Naturfreunde, welche mit bloßem Schein, mit jenen Lebenszügen Franzens sich zufrieden geben, die dem modernen Schönheitsgefühl verwandt sind. Sie alle rauben die Gestalt des Heiligen vom Altare, um sie bis zur Unkenntlichkeit vergoldet im Salon prunken zu lassen. Und doch hat auch dieser ästhetische Mißbrauch des Franziskusnamens insofern sein Gutes, als er in den Einfluß des Heiligen auf die moderne Kultur einführt und so zur Brücke werden kann, welche die Welt der Frei- und Schöngeister Christo wieder näher bringt.

Den Besuchern des Portiunkulagärtleins werden die dornenlosen Rosen des hl. Franz gezeigt. Franziskus warf sich, um der Versuchung zu entgehen, in ein stachlichtes Rosengestrüpp. Und siehe, die Rosenbüsche verloren ihre Stacheln, blühten üppig weiter, und nur noch dunkle Flecken erinnerten an die Blutstropfen des Heiligen. In dieser Legende dürfte das kulturelle Wirken Franzens deutlich versinnbildet sein. In demselben Grade, in dem er gegen den Luxus, die Mode, den Sport der Kultur anging, öffnete er der Welt den Springquell der wahren Kultur, die sprichwörtlich gewordene Franziskusfröhlichkeit, nach *Tilemann* „so stetig und allen sichtbar, wie es schwerlich irgendwo sonst im Leben eines Mönches beobachtet wird“.

Ein solches Wort wird ohne weiteres verständlich, wenn wir unter Kultur die Pflege des wahren irdischen Wohlergehens der Menschheit verstehen. Dieses Wohlergehen bleibt durch das Erkennen bedingt, daß in der Freundschaft Gottes auch die Quellen der natürlichen Freuden, also die der Schöpfung, der Geselligkeit, der Lektüre, Kunst, Familie reichlicher fließen als beim Weltmenschen; daß sie eigentlich nur in Gottes Freundschaft wahrhaft edel, geistig, erquickend, dazu billig und gefahrlos werden. Durch wen aber wird jene Erkenntnis greifbarer vermittelt als durch St. Franziskus? Denken wir nur an seine Naturmystik! Weil er mit der Forderung des Evangeliums unerbittlich Ernst machte, durfte er auch die Seligpreisung des Evangeliums verkosten. Franziskus war in seinem ganzen Leben von jenem Glück der Gotteskindschaft getragen, das ihn auf Schritt und Tritt vom Geschöpf zum Schöpfer aufsteigen ließ, das ihn aber auch ununterbrochen antrieb, selbst die vernunftlosen Wesen als Kinder Gottes, als seine Brüder und Schwestern zu umfassen! *Thode* (Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 55) schreibt: „Die Unschuld des Paradieses schien wiedergekehrt. Die Rotkehlchen holen von seinem kärglich besetzten Tisch die Brotkrumen; der Fasan, dem er das Leben gerettet, läßt sich nicht von ihm trennen und freut sich seiner Liebkosungen. Der Hase, den er aus der Schlinge befreit, flüchtet sich in seinen Schoß. Die Vögel, die er auf dem Felde fand, bleiben ruhig sitzen und lauschen, die Häse reckend, seiner Predigt. ‚Singe, Schwester Grille, und lobe jubelnd Gott, den Schöpfer!‘ sagte er zur Zikade, und sie flog auf seine Hand und begann ihr feines Zirpen. Auf dem Alverna begrüßten ihn die Vögel mit fröhlichem Gesang, und nächtlich zur Stunde des Gebetes weckte ihn der ‚Bruder‘ Falke, der nahe der Zelle auf einem Baume nistete. Als aber seine letzte Stunde gekommen war, begannen die Schwalben um seine Zelle zu kreisen und sangen ihm das Sterbelied. So sah Franziskus in der ganzen Natur nur den Abglanz der Herrlichkeit Gottes.“

Wie gesund wäre es für die Greisenhaftigkeit und Abgelebtheit der Kulturvölker, wenn sie aus Franzens Freudengärtlein Samen und Ableger nehmen und im eigenen Herzen anlegen wollten, damit der Duft über die Mauer stiege und jeder von den Früchten nehmen könnte, ohne zu stehlen! Ist es doch eine schwache Seite unserer Kultur, daß sie wohl die Arbeit, nicht aber die Freude

organisiert hat, daß darum die Erholung unseres Volkes zu einem großen sittlichen, wirtschaftlichen und gesundheitlichen Schaden einen grobsinnlichen Charakter trägt. Wenn darum der Seelsorger die Erziehung zur Freude nicht zu den untergeordneten Zweigen seiner Amtsführung rechnet, er werde für seine Gemeinde zum Träger und Bringer des Franziskusgeistes, und auch er wird erfahren, daß eine religiöse Erneuerung des Volkes sich immer seiner ganzen Kultur bemächtigt.

Aber Franziskus hat mit der einen Hand gegeben und mit der anderen genommen, wendet man ein, weil er ein Feind der Wissenschaft war und so, wenn auch unbewußt, der Kultur das Grab schaufelte.

An dem jungen Kaufmannssohne war die neu aufstrebende Scholastik vorbeigegangen, er kannte sie nicht. Der Heilige, dem das Charisma unmittelbar göttlicher Eingebung geworden, konnte in menschlichem Wissen unmöglich seinen Lebenszweck sehen. Dem Ordensstifter aber bangte davor, daß bei zünftig geregelter Schulweisheit der Gebetsgeist, die Armut und Demut seiner Brüder verletzt werde. So zu Anfang. Darf darum Franziskus die Gefolgschaft aufgekündigt werden? Unser wissenstolzes Zeitalter hat längst das bescheidene Wort des Sokrates über Bord geworfen: „Ich weiß, daß ich nichts weiß“, hat *Hegels* Rühmen sich zu eigen gemacht: „In mir ist alle Wissenschaft vollendet“. Und doch ist nach *Chamberlain* (Grundlagen des 19. Jahrhunderts, I, 77) „die Hälfte unseres Wissens oder noch mehr nur ein provisorium, heißt das Schlußwort jeder Epoche umsonst, ist die Geschichte ein Friedhof der Werte“.

Je klarer Franziskus solche Möglichkeiten schauen mochte, desto höher müssen wir es anschlagen, daß der Heilige, als ihm bei fortschreitender Entwicklung seines Ordens die Notwendigkeit der Wissenschaft zum Bewußtsein kam, in ihr nicht ein notwendiges Übel sah, sondern sie grundsätzlich billigte, wie aus der Anstellung des hl. Antonius in der Ordensschule zu Bologna hervorgeht. Durch diesen Schritt hat sich Franziskus nach der Kanonisationsbulle Gregors IX. „wissentlich ein Unwissender“ als „Ungelehrter aller Weisheit voll“ gezeigt. Denn von da an konnte sich im Orden ein Wissenschaftsbetrieb entfalten, der, innerlich durch die schöpferische Persönlichkeit Franzens gestaltet, eine erwünschte Ergänzung zur allgemeinen Scholastik bildet und gerade heute die steigende Wertschätzung der Fachleute findet.

In Paris schloß sich 1231 Alexander von Hales dem Orden an, der als Universitätslehrer bereits Weltruf genoß und nach *John of Garlande* als „Verkörperung tiefer Demut, als Juwel sittlicher Reinheit“ gefeiert wurde. Ihm hatte es die Gebetsmystik Francisci angetan; in ihren Dienst stellte er als erster Summist seinen Sentenzenkommentar über Petrus Lombardus, der „mit gigantischer Geisteskraft“ die augustinische Gedankenwelt mit der Philosophie des neuentdeckten Aristoteles zu verschmelzen sucht, um so die Grundlagen für die junge Franziskanertheologie zu schaffen. Der Tod Alexanders 1245 ließ das Werk nicht zur Vollendung kommen. Sein Geisteserbe war Fr. Johannes von Rupella, der

schon als Novize im Konvent von Paris akademische Vorlesungen hielt; noch mehr St. Bonaventura, dem es, abgesehen von seiner abstrakt-theologischen Bedeutung, vorbehalten war, die Mystik hörsaalfähig zu machen. *Burdach* schreibt: „Seine Predigten und seine religiösen Schriften haben das religiöse Leben des Mittelalters in unberechenbarer Weise befruchtet. Aus ihm nährt sich die deutsche Mystik, die Mystik der Dominikaner. Aus ihm nährt sich vor allem die Phantasie der Künstler des 14. und 15. Jahrhunderts: der Maler, der Dichter, der szenischen Darstellungen, der Publizisten und Epistolographen in Italien, in Frankreich, in Deutschland, überall, wo christlicher Glaube seine Stätte fand.“ Als Bonaventura durch die Wahl zum Generalminister der wissenschaftlichen Tätigkeit entrissen war, benutzte er sein neues Amt zur Unterstützung seiner Schüler, unter denen Fr. Matthäus von Aquasparta und Fr. John Peckham hervorrangen.

Wie das weltentrückte Gotterleben Franzens bei den Minderbrüdern von Paris seine Auferstehung fand, so seine Menschenfreundlichkeit und Naturbegeisterung bei denen in Oxford und Cambridge. Unter dem Einfluß des demokratisch gerichteten Robert Grosseteste, seit 1236 Bischof von Lincoln, wurde Fr. Adam von Marsh der mutigste Vorkämpfer der Magna Charta und stellte seine mit Sprachkenntnis und Naturwissenschaft durchsetzte Spekulation zur Verwendung in Predigt und Seelenführung bereit. Ihm folgte Fr. Roger Bacon. *Alexander von Humboldt* erklärt Roger als die wichtigste Erscheinung des Mittelalters für Behandlung der Experimentalphysik; *Baumgartner* behauptet, in ihm habe die naturwissenschaftlich-mathematische Denkweise des 13. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht. Freilich nicht wegen seiner Vorahnung von Luftschiff, Automobil und Dampfmaschine, von der *Bäumker* bemerkt: „Als ob solch luftige Projekte ohne Nachweis eines vernünftigen Ausführungsmittels im Grunde viel mehr wert wären als Märchenträume, gleich denen von Dädalus und Ikarus.“ Das bleibende Verdienst Rogers besteht darin, daß er, nach Franzisci Beispiel an den Wortlaut der Heiligen Schrift sich anlehnend, der Erkenntnislehre jenen exakt-philologischen Einschlag gab, auf dem die klassische Blüte des britischen Humanismus ruht. Über Haymo von Faversham, Richard von Middleton u. a. wollen wir hinweggehen.

Als Roger ohne Schule blieb, teils seiner Geistesgröße, teils seines schwer zu behandelnden Charakters wegen, unternahm es der geniale Fr. Johannes Duns Skotus, die bisher erarbeiteten Wissensgebiete der Franziskaner in machtvoller Synthese aufzufangen. Entgegen der über ihn verbreiteten Mär war Skotus fromm, demütig, voll Schonung, ja Ehrfurcht gegen den Gegner, bei aller negativen Kritik fortschrittlich aufbauend, dazu Meister in den augustinischen Anschauungen der Pariser, wie in dem methodischen Können der Oxforder. Der Tod traf ihn in seinem 36. Lebensjahre 1308 zu Köln und hinderte den Abschluß seines Lebenswerkes. Trotzdem kommt Skotus dem franziskanischen Wissenschaftsideal am nächsten, seine Richtung blieb durch zwei Jahrhunderte führend

in der Gesamtkirche und hat seinen Orden zu einem Hort echtkatholischen Denkens und Forschens gemacht.

Der religiöse Same, den Franziskus gestreut, brachte auch künstlerische Frucht. Als der Heilige zu Reate krank lag, rief er einen seiner Brüder zu sich und sprach nach Thomas von Celano (II, 66): „Ich wünschte, du liehest dir heimlich eine Zither, meinem schmerzerfüllten Körper etwas Trost zu verleihen.“ Als der Bruder Ärgernis befürchtete, ertönte Engelsmusik vom Himmel, und „es kam ein solches Entzücken über den Vater, daß er die Erde verlassen zu haben glaubte“. So die zweite Legende. Ein solches Erlebnis verrät alsbald den Dichter, und Franz war ein Dichter, wenn ihm bisher auch nur der Sonnengesang zugeschrieben werden kann. Aber, sagt die Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung (1905, Nr. 30): „Der ein solches Lied singen konnte, verdient einen Platz in der Weltliteratur. Keiner vor ihm und nach ihm hat so gedichtet.“ Dichtung und Musik waren für Franziskus nicht nur Gebet und Bedürfnis, sondern auch Waffen zur Seelengewinnung. Die Verse, die ihm wie Naturlaute aus der Seele quollen, ließ er durch Bruder Pacificus, der sich als Friedrichs II. Hofdichter den Lorbeer verdient hatte, berichtigen, ging dann auf die Gassen, sang dem Volke süße Weisen und begehrte keinen anderen Lohn, als daß man seine Sünden beweine.

Auch seine Gefährten schickte Franziskus als Spielleute Gottes hinaus, den Armen Friede und Freude ins Herz zu singen. Und die Gefährten haben den Wink des Vaters wohl verstanden. Jacopone da Todi war einer der größten Dichter, die Italien hervorgebracht hat; seine Lauden bilden den ersten Versuch des Mysterienspiels und der italienischen Volksbühne; sein „Stabat mater dolorosa“ ist weltbekannt und immer wieder in Musik gesetzt worden (Pergolese, Rossini). Als bedeutende Dichtergestalten müssen auch genannt werden St. Bonaventura: Stabat mater speciosa u. a.; Thomas von Celano, dessen „Dies irae, dies illa“ ungeschwächt die Jahrhunderte überdauert und bis heute erste Komponisten zur Vertonung gereizt hat (Mozart, Berlioz, Verdi); Julian von Speier als Verfasser der Reimoffizien auf Franziskus und Antonius. Eine Reihe von Tonkünstlern schließt sich an, die Brüder Henricus Pisanus, Vita in Lucia, Johannes de Ollis, Guidolinus Januarius von Parma und manche andere, wie schon die im Archiv von S. Francesco zu Assisi aufgestapelten Musikmanuskripte bis auf unsere Zeit beweisen.

Vielleicht noch tiefer war Franzens Einwirkung auf die bildende Kunst. Nicht nur gegenständlich, insofern die anziehende Gestalt des Poverello als Objekt für Pinsel, Stift, Nadel und Meißel gewählt wurde. Thode schreibt in seinem „Franz von Assisi“ (461): „Der Einigung von Natur und Religion, wie sie durch Franz verkörpert wurde, verdankt die Kunst ihre Wiedergeburt.“ Es räumte eben die gemütvollere Erfassung des Heilandes und seiner Mutter, wie Franz und seine Brüder sie in Predigt und Dichtung zu bilderreichem Ausdruck brachten, mit dem byzantinischen Schematismus auf und schenkte der Welt die lebensfrischen Farbenkünstler von Siena und Köln, die Kanzelreliefs der Pisanos, die Dombau-

meister am Rhein und in der Champagne. Evangelium und Natur waren für die neue Kunst Führer geworden und blieben es, bis um 1400 ein neuer Faktor, die Antike, hinzukam, die einem großen Teil der Bewegung heidnischen Charakter aufprägte und die Renaissance Franzens verdarb.

Nicht einseitig kann der Seelsorger den Fußstapfen folgen, die Franziskus in der Kulturgeschichte zurückgelassen hat. Wir erleben heute eine Zeit der fortschreitenden Massenbildung, und an jeden Träger des geistlichen Gewandes wird eine kritische Sonde gelegt. Wie will da der Priester den verschiedenen Berufen seiner Pfarrei gerecht werden, wenn er nicht jedem derselben an Allgemeinbildung ebenbürtig ist? Es bleibe darum in Ehren die Aufforderung Franzisci, das geistige Erwerben der eigenen oder fremden Heiligung unterzuordnen, es verdient aber auch das Wort von Roger Bacon Beachtung: „*Studium theologiae omnem sapientiam desiderat humanam.*“ Andernfalls kämen die Kriegsanleihen in Gefahr, die notwendig sind, um hinter der Front nicht zusammenzubrechen.

Um so entschiedener aber dürfte der Seelsorger sich an das Vorbild jenes Franziskus halten, der nicht zugunsten des Studiums die Demut und Gebetsliebe geopfert wissen wollte. Von einschneidender Bedeutung für die Gesamtheit unseres wissenschaftlichen und künstlerischen, unseres wirtschaftlichen und politischen Lebens! Nur solange hat das Wort: „*Pietas sine scientia aberrat*“, seine Berechtigung, als auch der Nachsatz: „*Scientia sine pietate inflat*“, Verständnis findet.

* * *

Zum 700. Gedächtnis an jenen Tag, da St. Franziskus, Gott lobpreisend, vom Bruder Tod in die Ewigkeit geführt wurde, sind diese Zeilen geschrieben.

Wird das Franziskusjubiläum des Jahres 1926 mehr bedeuten als ein übliches Festgepränge? Wird es tiefere Spuren hinterlassen als die vielen religiösen und profanen Jubiläen, die wir seit langem über uns ergehen ließen?

St. Franziskus weilt an seinem Jubelfeste in unserer Mitte, aber in anderer Gestalt als ehemals. Als er noch auf Erden weilte, war sein Grundgedanke nicht etwa bloß die Selbstheiligung durch Gebet und Ascese, sondern die Nachfolge Christi *sine glossa*.

Das war der einzige Gedanke, der Franziskus in Assisi, Rom, Portiunkula, Ägypten und Spanien erfüllte; den er den Aposteln, Märtyrern, Jungfrauen und Büßern seiner drei Orden einhauchte; den er als verjüngendes Element in die Verschlammung seiner Zeit trug. Dieser eine Gedanke war stark genug, um im Lauf von sieben Jahrhunderten alle Schranken der Stände, Geschlechter und Rassen zu überfluten; dehnbar genug, um sich heute in mehr als fünfzig franziskanischen Genossenschaften, also in fünfzigfachem Wechsel von der einen Grundform auszuranken; bindend genug, um all diese Zweiggründungen zusammenzuhalten, nicht durch einen Kodex eiserner Gesetze, nicht durch eine Armee eiserner Wächter, sondern durch den einen Franziskusnamen.

In diesem Jubiläumsjahre schwebt Franziskus zu uns nieder und wirbt um die Hochgestimmten, die mit seinem Herzen fühlen, mit seiner Zunge reden, die seine Wege gehen und seine Werke tun. In uns Seelsorgern brennt der große Wunsch, daß die Glaubenskälte da draußen der Heilandsliebe weiche und die soziale Zerklüftung einem gegenseitigen Sichverstehen; daß die Kirchenmüdigkeit sich wieder in Begeisterung für das Reich Gottes verwandele und die Kultur aus ihrer Entartung zu ihrem gottgewollten Ideal zurückkehre. Wählen wir Franziskus zum Führer! Was dieser Führer zu bieten hat, entzieht sich der Statistik der Nationalökonomien, dem Budget der Minister, ist aber der Menschheit so wohlthätig wie Sonnenlicht, Erdwärme und Himmelstau. Franziskus trägt in seiner Hand einen Lebensreichtum, der seit sieben Jahrhunderten aufgespeichert ist, ein unwägbares Kapital, das in sieben Jahrhunderten überschwenglich geworden ist. In derselben Stunde, in der die Geistlichkeit sich mit heiligem Wett-eifer zu der erhabenen Torheit des hl. Franziskus bekennen würde, wäre der Welt ein Jubiläum von nicht gekannter Größe zugefallen, einer der weltgeschichtlichen Gnadenerweise, die mit göttlicher Kraft und Raschheit wirken.

Betrachtung und Beschauung.

Von Dr. phil. Alphons Bolley.

Man dürfte wohl kaum fehlgehen in der Annahme, daß die Frage nach dem Unterschied von Betrachtung und Beschauung selbst in weiten Kreisen des Klerus keine befriedigende Lösung finden würde. Freilich sind die sprachlichen Formulierungen im Deutschen auch so unglücklich gewählt, daß sie gar nichts über die Unterscheidungsmerkmale sagen und nur dazu angetan sind, einer Sinnidentifikation der beiden Wörter Vorschub zu leisten. Die lateinischen Ausdrücke *Meditatio* — *Contemplatio* sind dagegen viel genauer. Und tatsächlich liegen hier zwei wesensverschiedene Phänomene vor. Eine genaue Begriffsklärung würde auch deshalb von Interesse und Wert sein, weil die Aszese Betrachtung und Beschauung als zwei wichtige Gebetsarten empfiehlt.

Indes soll es hier nicht unsere Aufgabe sein, lediglich eine Begriffsbestimmung von Betrachtung und Beschauung zu geben — das Ziel liegt etwas weiter. Wir hoffen, das psychologische Verständnis der katholischen Aszese um ein wenig bereichern zu können. Es ist eine allgemein bekannte und anerkannte Tatsache, daß die Aszese, während ihre Forderungen an die sittliche Persönlichkeit absolut und unerbittlich sind, der psychologischen Persönlichkeit anderseits weitgehend Rechnung trägt. Unter psychologischer Persönlichkeit ist hier der individuelle Mensch als die Summe seiner Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Willensakte, Dispositionen zu verstehen. Von alters her — die Wurzeln liegen im Evangelium — hat die Aszese die Persönlichkeitseigenart berücksichtigt und in reicher Mannigfaltigkeit ihrer Mittel jedem Individuum seinen eigenen Weg zum Vollkommenheitsideal gelassen. Daß auch die Gebetsarten der Betrachtung und Beschauung in einer ganz bestimmten Beziehung zum Persönlichkeitstyp stehen, indem man beide Methoden nicht unterschiedslos von ein und demselben Individuum verlangen kann, das haben Beobachtungen im psychologischen Laboratorium gezeigt.

Wir stützen uns auf die Befunde einer größeren Untersuchung, die der Verfasser als Glied der *Lindworsky*-Schule in Köln über einschlägige Probleme der Religionspsychologie angestellt hat. Was Zweck und Methodik der Versuche angeht, so haben wir bereits früher¹ Genaueres mitgeteilt, gleichwohl soll das für die folgenden Darlegungen Wichtigste kurz wiederholt werden.

Dreizehn Versuchspersonen (5 Damen, 8 Herren) wurden Texte und Bilder religiösen und indifferenten Inhalts vorgelegt; die Form der Texte war teils anschaulich-erzählend, teils abstrakt. Die Versuchspersonen (Vpn) mußten den Inhalt der Vorlage auffassen, darauf wurde diese entfernt, und der Versuchsleiter (Vl) gab ihnen die Anleitung, sich über das Dargebotene „Gedanken“ zu machen. Für ihre Denkarbeit erhielten die Vpn 3, 5, 10, 15 Minuten Zeit, nach

¹ Vgl. diese Zeitschrift 1 (1924), 338 ff.

deren Ablauf sie auf Grund der rückschauenden Selbstbeobachtung einen möglichst genauen Bericht über ihr gesamtes Erlebnis abzugeben hatten, der vom VI zu Protokoll genommen wurde.

Die allgemeine Fassung der Instruktion ließ der Willkür der Vpn natürlich den weitesten Spielraum und förderte manchen lehrreichen Befund zutage. Wir haben andernorts² schon nachgewiesen, daß mit Rücksicht auf die Betrachtung, deren Kern, wie weiter unten näher ausgeführt wird, in einer verstandesmäßigen Bearbeitung eines religiösen Gegenstandes besteht, zwei Typen von Individuen zu unterscheiden sind, denen je nach ihrer Phantasiebegabung die Betrachtung leicht oder schwer fällt. Jetzt wollen wir zeigen, daß der Persönlichkeitstyp, der mit der Betrachtung nicht recht fertig wird, von Natur zur Beschauung neigt. Das Recht, von einem Betrachtungs- und Beschauungstyp zu sprechen, gibt uns ein Vergleich unserer Versuchsergebnisse mit der Aszese. Wir legen zu dem Zweck das Exerzitienbuch³ des *hl. Ignatius* zugrunde. Zwar bietet Ignatius nur methodische Vorschläge, und die Protokolle unserer Vpn enthalten vielfach fertige Leistungen, aber ein aufmerksames Auge erkennt bald, daß die Erlebnisse der Vpn und die von Ignatius gemeinten Phänomene in entscheidenden Punkten übereinstimmen.

Für den Plan unserer Darstellung gehen wir aus von dem unmittelbar Gegebenen; das Gegebene aber bilden die Produkte der unbefangenen Seele, die noch nichts weiß von methodischen Handhaben. Es kommen mithin zuerst die Versuchsergebnisse und dann ihre Beleuchtung durch das Exerzitienbuch in Betracht.

Ignatius, der Mann der Praxis und des gesunden Menschenverstandes, gibt nicht lange und sauber abgegrenzte Definitionen von Betrachtung und Beschauung, er hält aber beide Arten wohl auseinander, und ein auch nur flüchtiger Blick durch das Exerzitienbuch macht ihren wesentlichen Unterschied deutlich.

Die Punkte, wo eine Unterscheidung anzusetzen hat, betreffen einmal den Gegenstand der Gebetsart und dann das Verfahren, das das Individuum anwenden soll.

1. Der Betrachtungstyp.

Von den 13 Vpn, die wir zu unsern Versuchen heranzogen, kamen sechs der Instruktion, über eine Vorlage sich „Gedanken“ zu machen, folgendermaßen nach.

Die Vorlage sagte den Vpn am meisten zu, wenn sie in rein abstrakter Form einen bestimmten Kerngedanken behandelte. Andernfalls suchte die Vp nach abstrakten Gedanken; so wurde ein in einer Erzählung erwähnter allgemeiner

² A. a. O.

³ Die geistlichen Übungen des *hl. Ignatius von Loyola*, übersetzt von *Alfred Feder S. J.*, Regensburg 1922.

Grundsatz herausgehoben und zum Ausgangspunkt der Denkarbeit gemacht. Wies aber die Vorlage ausdrücklich nichts Begriffliches auf, dann schuf die Vp sich eine entsprechende Ausgangsvorstellung. So entnahm sie den erzählenden Texten irgendein Wort oder einen Satz ganz allgemeinen Inhalts, wie Menschenfreund, Einsamkeit, Freiheit, eine neue Zeit; gegenüber einer bildlichen Darstellung der Steinigung des hl. Stephanus dachte eine Vp über die Todesstrafe überhaupt nach usw. Die übrigen Momente der Vorlage wurden nicht weiter berücksichtigt. Ein einziges Wort bot der Vp genug Stoff, um sich innerhalb der Versuchszeit frei mit einer Vorlage zu beschäftigen. Wir geben ein Beispiel; Vp XI 14 sagt über das Bild „Der Sämann“ aus:

„... Nach dem Herumdrehen (sc. des Bildes) stellte ich mir den goldenen Samen vor wie Goldstücke. Dann fiel mir Schillers Glocke ein, die Stelle, wo von der Saat die Rede ist; flüchtig auch das Gleichnis vom Sämann. Dann einen Augenblick Pause; torkelte hin und her. Dann kam ich wieder auf die Tätigkeit des Säens. Davon könnte man ausgehen. Der Gedanke kam, daß mancher sät, und seine Saat geht nicht auf. Brachte es sofort in Beziehung zu den Malerschulen. Dachte: Auch das ist eine Art Saat, wenn der Maler eine bestimmte Richtung in die Kunst bringen will, die er für richtig hält, und wenn er Anhänger zu werben sucht; vgl. Expressionismus usw. Aber manchmal geht dieser Same nicht auf. Hatte auch ganz flüchtig das übrige Kunstgebiet, Literatur usw. vor mir. Dann fragte ich mich: Wie muß die Sache beschaffen sein, damit sie aufgehen kann? Dann ganz flüchtig der Gedanke an Christus mit ganz schwacher Vorstellung von Christus.“

Man sieht deutlich, wie die Vp sich bewußt war, in dem Begriff des Säens eine brauchbare Ausgangsvorstellung zu haben.

Befragen wir demgegenüber das Exerzitienbuch über den Gegenstand der Betrachtung. In der ersten Betrachtung⁴, die über die dreifache Sünde handelt, heißt es:

1. Ich soll das Gedächtnis auf die erste Sünde, die Sünde der Engel, hinwenden und dann den Verstand, indem ich darüber nachdenke, und hierauf den Willen. ...

2. Man tue dasselbe in bezug auf die Sünde Adams und Evas. ...

3. Man tue das nämliche auf die gleiche Weise in bezug auf die dritte besondere Sünde irgendeines Menschen, der wegen einer einzigen Todsünde in die Hölle kam.

Die Verwandtschaft zwischen den von Ignatius festgelegten Punkten und den von unsern Vpn gewählten Ausgangsvorstellungen ist nicht zu verkennen. In beiden Fällen hat man es mit abstrakten Gegebenheiten zu tun. Sünde ist schon an sich etwas Abstraktes, und dieser Charakter wird auch durch die näheren Bestimmungen des Exerzitienbuches nicht aufgehoben.

Der Gegenstand der zweiten Betrachtung, die die eigenen Sünden⁵ betrifft, scheint freilich konkreter zu sein; hier soll man sich alle Sünden seines Lebens ins Gedächtnis rufen. Jedoch wird das Abstrakt-Begriffliche schon bald wieder gewonnen, indem es Punkt 3 heißt:

Ich wäge die Schwere meiner Sünden ab, indem ich die Häßlichkeit und Bosheit betrachte, die jede begangene Todsünde in sich schließt, auch wenn sie nicht verboten wäre.

⁴ Die geistlichen Übungen, a. a. O. 40 ff.

⁵ Üb. 44 ff.

Die Übung „Über die Hölle“⁶ glauben wir nach Gegenstand und Methode den Beschauungen zuschreiben zu müssen, obschon zwar Ignatius sie mit Betrachtung überschreibt. — Dagegen bietet die Betrachtung vom Reiche Christi⁷ wieder einen durchaus gedanklichen Gegenstand. Ignatius schlägt hier vor, von der Betrachtung eines irdischen Königs, der seine Getreuen zum Kampfe aufruft, eine Anwendung auf den himmlischen König zu machen.

Die nächste Betrachtung „Über zwei Fahnen“⁸ enthält als Thema ganz allgemein: „Wie Christus alle unter seine Fahne ruft und sammeln will, und Luzifer dagegen unter die seinige“⁹.

Es sind drei Menschenpaare, von denen jedes zehntausend Dukaten erworben hat, doch nicht rein und, wie es sollte, aus Liebe zu Gott; und sie alle wollen sich retten und in Frieden Gott, unsern Herrn, finden und daher die Last und das Hindernis von sich schütteln, das sie im Streben nach diesem Ziel in der Anhänglichkeit an das erworbene Gut wahrnehmen.

Wenn auch naturgemäß die angeführten Ignatianischen Vorlagen inhaltlich bestimmter sind als die Wörter oder Sätze bzw. Begriffe unserer Vpn, so sticht doch ohne Zweifel das Gemeinsame hervor: hier wie dort überwiegt der allgemeine mehr abstrakte Charakter, alles Anschauliche hat nur die Bedeutung von Hilfen. Wir werden im folgenden durch einen Vergleich des von unsern Vpn angewandten Verfahrens ihrer Denkarbeit mit den methodischen Vorschlägen des hl. Ignatius unserem „Betrachtungstyp“ näherkommen.

Sobald die sechs erwähnten Vpn sich über die Vorlage, so wie sie ihnen paßte, klar waren, bedienten sie sich hauptsächlich der Methode des antizipierenden Schemas, um ihre Gedanken über den Gegenstand spielen zu lassen. „Antizipierendes Schema“ ist der von der neueren Psychologie geprägte Terminus für die vom Individuum aufgefaßte und in ihm wirksame Denkaufgabe. Die Eigenart der hier in Betracht kommenden Denkaufgaben bestand darin, daß sie nicht von außen an die Vpn herangebracht wurden, sondern daß die Vpn sie selbst bildeten. Vermöge ihrer Fähigkeit zur Aufstellung von stets neuen Denkaufgaben hielten die Vpn ihre Vorstellungen im Fluß und drangen durch die Bildung originaler Sachverhalte und neuer Einsichten verhältnismäßig tief in einen Gedankenkreis ein. Die Struktur der Denkaufgaben sprach für sich. So wurden Fragen gestellt nach Begründungszusammenhängen, Folgeerscheinungen, nach dem Zweck einer Erscheinung usw. Beispiele mögen folgende Fragen sein: Warum kommt der hl. Franz dazu, dem Aussätzigen in dieser geradezu heroischen Weise gegenüberzutreten? — Was hat es für Nutzen, wenn ich mir Lebensweisheit angeeignet habe? — Was ist eigentlich Idealismus? — Die Lösung solcher Fragen erforderte spezifische und manchmal recht komplizierte Denkopoperationen.

Die Betrachtungen des Exerzitienbuches sind ebenfalls auf der Grundlage des antizipierenden Schemas aufgebaut. Zwar spricht Ignatius¹⁰ von drei Seelen-

⁶ Üb. 48 ff.

⁷ Üb. 56 ff.

⁸ Üb. 70 ff.

⁹ Üb. 74 ff.

¹⁰ Üb. 40.

kräften, die man bei der Betrachtung anwenden soll, und versteht darunter Gedächtnis, Verstand, Willen. Es ist aber zu beachten, daß die Eigenart der von Ignatius gewählten Betrachtungspunkte lediglich das Gedächtnis nötig macht, wenn nämlich dem Betrachtenden der Stoff bereits irgendwie bekannt ist. So ist es klar, daß bei einer unmittelbaren Bearbeitung eines Stoffes wie in unsern Versuchen die Bedeutung des Gedächtnisses stark zurücktritt. Auch der Wille ist offenbar kein integrierender Bestandteil der Betrachtung, wenn man davon absieht, daß der Wille wie auch das Gedächtnis letzten Endes mit den übrigen Funktionen des psychischen Lebens innigst verknüpft ist. Bei Ignatius soll der Wille dazu dienen, der Betrachtung entsprechende Stimmungen zu erwecken, jedoch ist nicht bei allen Übungen die Rede davon, zweifellos eignet sich auch nicht jeder Betrachtungsstoff für eine stimmungsvolle Durchdringung. Was aber der Meister der Aszese immer von neuem betont, ist die verstandesmäßige Erwägung der betreffenden Punkte, in der man das Charakteristische der Betrachtung erblicken muß.

Vielfach läßt Ignatius dem einzelnen Bewegungsfreiheit. So sagt er nur: Man erwäge den Punkt oder man überdenke ihn mit dem Verstande. Aber manchmal ist das antizipierende Schema direkt nachzuweisen. Wenn es in der Betrachtung¹¹ über die eigenen Sünden heißt:

„Ich wäge die Schwere meiner Sünden ab, indem ich die Häßlichkeit und Bosheit betrachte, die jede begangene Todsünde in sich schließt, auch wenn sie nicht verboten wäre.“

so besagt der Wortlaut dasselbe wie die Aufgabe: Warum ist die Todsünde an sich häßlich und böse? Ebenso will etwa Punkt 2 der Betrachtung Vom Reiche Christi¹²:

„Ich erwäge, wie alle, die Urteil und Vernunft haben, sich gänzlich zu jenen Mühen anbieten.“

so verstanden werden: Warum müssen alle, die Urteil und Vernunft haben, sich gänzlich zu jenen Mühen anbieten?

Zuweilen formuliert Ignatius die Denkaufgaben noch deutlicher und spezieller, so in Punkt 3 der vorletzt erwähnten Betrachtung¹³:

„Ich betrachte, wer ich bin, indem ich mich mit Hilfe von Beispielen immer kleiner zu machen suche: Erstens erwäge ich, wie gering ich bin im Vergleich mit allen Menschen, zweitens, was die Menschen sind im Vergleich mit allen Engeln und Heiligen des Paradieses; drittens betrachte ich, was alles Geschaffene ist im Vergleich mit Gott; was kann ich dann allein noch sein? ...“

Daß hier das Denkvermögen des einzelnen in nicht geringem Maße in Anspruch genommen wird, liegt auf der Hand. Wir glauben deshalb richtig gesehen zu haben, wenn wir urteilen, daß die Aszese in ihren Vorschlägen für die Gebetsart der Betrachtung mit der natürlichen Neigung einer individuell noch näher zu bestimmenden Phantasiebegabung zusammentrifft.

¹¹ Üb. 45. ¹² Üb. 58. ¹³ Üb. 45.

2. Der Beschauungstyp.

Die sieben übrigen unserer 13 Vpn gingen ganz andere Wege. Wenn die sechs ersten am liebsten sich mit einer allgemein-begrifflichen Vorlage beschäftigten und erzählende Texte oder Bilder entsprechend abänderten, fingen die andern mit abstrakten Vorlagen nicht viel an. War die Vorlage als ganze rein begrifflichen Charakters, so brachten die Vpn wohl zuweilen aus sich Denkaufgaben zustande, vermochten auch hin und wieder eine Lösung zu geben, jedoch in den meisten Fällen kam es zu Fehlleistungen. Entweder mühten die Vpn in immer neuen Ansätzen sich mit dem Stoff ab, oder ihr Vorstellungsverlauf war einzig getragen von der äußeren Berührungsassoziation, etwa an das Wort Meer schloß sich die Erinnerung an einen Seeaufenthalt, diese rief Verwandte und Bekannte in Erinnerung, deren Schicksal usw., so daß man nicht von einer sachlichen Bearbeitung der Vorlage reden konnte. Gegenüber einer poetischen Meeresschilderung, die in dem Wort ausklingt: So sei — so schaffe, womit das allgemeine Schema eines Vergleichs von Mensch und Meer gegeben war, sagte Vp V 8:

„... Der Gedanke, was das mit dem Sein und Schaffen zu tun habe, war mir unangenehm. Ich habe nicht nachgedacht, ob ich den Zusammenhang fände, sondern mir war lieber, mich dem Naturgenuß hinzugeben.“

Aus den letzten Worten der Vp kann man schon ersehen, wohin dieser Typus neigte. Und tatsächlich waren die Vpn bei der Sache, sobald sie Vorlagen mit konkretem Inhalt bekamen. Während die sechs Vpn des ersten Typus erzählende Texte oder Bilder in formell sehr dürftige Momente umwandelten, bemühten sich diese, die Vorlagen in allen Einzelheiten festzuhalten, es kam zum Auswendiglernen des Textes und zur visuellen Einprägung des Bildes. Das Zeitmaß, das diese sieben Vpn nötig hatten, um die Vorlagen sich anzusehen, überstieg das der sechs Vpn wesentlich.

Das Exerzitienbuch bringt entsprechende konkrete Gegenstände unter die Übungen, die den Titel „Beschauung“ tragen. Es sind lauter Erzählungen aus dem Evangelium, die in den Hauptzügen das Leben des Herrn an dem Auge des Exerzitanten vorüberziehen lassen. Von der Anschaulichkeit der Beschauungsgegenstände kann man sich gegenüber der Darstellung der Ölbergszene¹⁴ ein Bild machen. Dort heißt es:

1. Als das Abendmahl zu Ende war und der Herr den Lobgesang gebetet, ging er mit seinen Jüngern, die voll Furcht waren, zum Ölberg und ließ acht von ihnen in Gethsemani zurück, indem er sagte: „Setzet euch hier, während ich dorthin gehe, um zu beten.“

2. Begleitet vom heiligen Petrus, dem heiligen Jakobus und dem heiligen Johannes, betete er dreimal zum Herrn, indem er sprach: „Vater, wenn es geschehen kann, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; gleichwohl geschehe nicht mein Wille, sondern der deine;“ und als er in Todesangst geriet, betete er länger.

3. Er kam in so große Furcht, daß er sprach: „Traurig ist meine Seele bis zum Tode.“ Und er schwitzte so reichlich Blut, daß der heilige Lukas sagt: „Sein Schweiß war wie Bluts- tropfen, die auf die Erde rannen,“ was schon voraussetzt, daß seine Kleider voll Blut waren.

¹⁴ Üb. 127.

Wenden wir uns zu unsern Vpn zurück und fragen, mit welchen Mitteln sie derartige Stoffe behandelten, so standen die Erlebnisse im Zeichen vorstellungsmäßiger Veranschaulichung und des Gefühls.

Auf der einen Seite verwandelte die Vp den Inhalt der Vorlage gewöhnlich in visuelle Bilder und verharrte nach Entfernung der Vorlage in ruhender Anschauung. Wir geben ein Beispiel über die Parabel vom verlorenen Sohn.

Vp XII 23. „... Beim Nachdenken hatte ich eine Vorstellung, wie der Sohn das Vaterhaus verläßt und in die Fremde zieht, wie er unter schlechte Freunde gerät, die ihn verführen; seinen Vater vergißt er. Sah den Vater alt und grau geworden zu Hause sitzen, wie er an seinen Sohn denkt und sich fragt: Wo mag er wohl jetzt stecken? Dann sah ich den Vater wieder, mit einem Bart, wie er traurig sitzt und ihm der Gedanke kommt, sein Sohn sei tot. Eines Tages steht er draußen auf der Treppe und sieht einen Menschen in der Ferne näher und näher kommen. Er erkennt in ihm seinen Sohn. Nun kommt der tot geglaubte Sohn heran. Er umarmt seinen Vater und gesteht, daß er unrecht gehandelt habe. Ich höre den Vater sagen: Ich verzeihe dir. Dann ruft der Vater laut die Knechte und Mägde herbei, sie möchten sich mit ihm freuen. ...“

Manche Protokolle berichten ausschließlich diese visualisierende Verhaltensweise für die ganze Zeit, die der Versuch der Vpn gestattete. Auffallend war, daß Vp V in Mißstimmung geriet, weil sie sooft visuelle Bilder anschauen mußte — wohlgemerkt, aber nicht auf Grund der Instruktion! — sie hätte lieber „Gedanken“ gehabt. Die Vp führte ihre Verhaltensweise auf Müdigkeit zurück, ein Grund, der indes vor der wissenschaftlichen Betrachtung nicht bestehen konnte.

Auf der andern Seite gefielen die Vpn sich darin, die dargestellte Situation mitzerleben, „Einfühlung“ wurde dieses Verfahren von ihnen selbst genannt. Diese Art der Veranschaulichung ist besonders beachtenswert; die Vpn bedienten sich hier neuer besonderer Methoden, um zu einem Miterlebnis zu kommen, und es entspricht durchaus der Wichtigkeit der Sache, wenn wir in der folgenden Darstellung etwas ausführlicher werden.

Ein erster Weg, den die Vpn einschlugen, war, durch intensive Veranschaulichung der Vorlage bzw. ihres Inhalts die entsprechende Stimmung bei sich hervorzurufen, und zwar wird nicht nur das visuelle Sinnesgebiet herangezogen, sondern auch das akustische, die Druck- und Temperaturempfindungen u. a. fanden Berücksichtigung. So sagte Vp VIII 28 über ein Bild, das ein junges Weib auf sturmbewegtem See darstellte:

„Zuerst Lustgefühle, dann Betrachten, sehr starke Einfühlung. Dann Temperaturempfindungen: heiße Luft, Gewitter im Anzug, Wasser spritzt einem auf die Hände; dann Druckempfindungen: Bewegungen, die man mit dem Ruder macht, in den Händen.“

Manchmal hörten die Vpn auch sprechen. So Vp XII 11 über die Bildvorlage: Schwere Landung:

„Stellte mir die drei Männer in Wirklichkeit in einem Kahn sitzend vor, wie sie zueinander sagten: Gott sei Dank! weil sie einer schweren Gefahr entgangen waren. Sah in dem Hause

auf der Karte die Angehörigen der drei sitzen, sich unterhalten und sagen: Ob sie nicht bald kommen? ... Ich versetzte mich gleichsam in die Lage der drei Personen.“

Wir glauben, daß es die Übersicht erleichtert, wenn wir schon jetzt die Parallele des Exerzitienbuches anführen. Ignatius stellt zwar nicht die visualisierende Verhaltensweise einerseits und die Einfühlung mit ihren verschiedenen Methoden andererseits nebeneinander, vielmehr greifen bei ihm diese Verfahrensweisen ineinander; Ignatius reflektiert auch nicht lange über diese Phänomene — aber die Gleichung mit unsern Versuchsergebnissen läßt sich leicht ziehen. So lauten seine Vorschläge für die Beschauung z. B. über die Geburt des Herrn¹⁵:

„Punkt 1. Ich schaue die Personen, ich erblicke also U. I. Frau und Joseph und die Magd sowie das Jesuskind, nachdem es geboren ist, und dabei sehe ich mich als kleinen, armen Menschen und unwürdigen Diener an, indem ich auf sie schaue, sie betrachte und ihnen bei ihrer Hilfsbedürftigkeit Dienste leiste, gleich, als wäre ich zugegen, mit aller möglichen Ehrerbietung und Ehrfurcht; und dann lenke ich die Gedanken auf mich selbst, um irgendeinen Nutzen daraus zu ziehen.

2. Ich schaue, beachte und betrachte, was die Personen reden, und indem ich das Augenmerk auf mich selbst richte, suche ich irgendeine Frucht daraus zu gewinnen.

3. Ich schaue und betrachte, was sie tun, z. B. wie sie die Reise machen und Mühen auf sich nehmen, damit der Herr in größter Armut geboren werde und nach so vielen Mühsalen, nach Hunger und Durst, nach Hitze und Kälte, nach Unbilden und Schmähungen am Kreuze sterbe, und das alles um meinetwillen. Dann soll ich darüber nachdenken und irgendeinen geistlichen Nutzen daraus ziehen.“

Noch deutlicher wird Ignatius, wenn er in eigenen Übungen die Anwendung der „fünf Sinne“ auf die bereits vorgenommenen Beschauungen empfiehlt. Er sagt darüber¹⁶:

„Nach dem Vorbereitungsgebet und den drei Vorübungen ist es nützlich, die fünf Sinne der Einbildungskraft auf die erste und zweite usw. Beschauung in folgender Weise anzuwenden.

1. Man schaue die Personen mit den Augen der Einbildungskraft, wobei man alle Umstände derselben im besonderen betrachtet und erwägt, und man suche aus dem Anblick irgendeinen Nutzen zu ziehen.

2. Man vernehme mit dem Gehör, was die Personen reden oder reden können, lenke dann die Gedanken auf sich selbst, suche irgendeine Frucht daraus zu gewinnen.

3. Man rieche und koste mit dem Geruchssinn und dem Geschmacksinn die unendliche Süßigkeit und Lieblichkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden und der übrigen Dinge je nach der Beschaffenheit der Person, die man betrachtet; dann kehre man in sich selbst ein und suche irgendeinen Gewinn daraus zu ziehen.

4. Man berühre mit dem Tastsinn, z. B. man umfange und küsse die Plätze, wo solche Personen ihren Fuß hinsetzen, und wo sie ruhen, und dabei bemühe man sich, immer einen Gewinn daraus zu ziehen.“

Wenn auch Ignatius das Wort „Einfühlung“ nicht kennt, so ist doch augenscheinlich, daß er mit solcher Inanspruchnahme der Sinne Gemütsstimmungen wecken will, wie unsere Vpn es auch bezweckten. Die Versuche zeigten aber

¹⁵ Üb. 63 f.

¹⁶ Üb. 65.

noch eine weitere Methode der Einfühlung: die Vpn zogen nämlich, um die Situation der Vorlage recht genießen zu können, zur Unterstützung ähnlich gefühlsbetonte Erinnerungen heran. Vp XII 7 berichtete über die bereits erwähnte Meeresschilderung:

„Habe verschiedenes zweimal gelesen, um den Sinn richtig zu verstehen. Dann fühlte ich gewissermaßen eine Sehnsucht, ein Gefühl in mir, daß ich mich an einen See so hingezogen fühlte. Dachte dabei an einen See in Lautenburg, an dem ich oft abends gesessen und auf den endlosen See ausgeschaut habe; wie ich so saß und das Wasser betrachtete, die Sonne hineinschien, alles in bunten Farben schillerte. Ich fühlte mich in dieser Erinnerung wohl. Und daß auf dem Wasser, das ich sah, Wildenten schwammen, wie sie auf einmal in die Höhe flogen, die Wellen sich auftürmten, und es war mir so, als wenn ich in dem Wasser wäre und das alles so miterlebte.“

Auch Ignatius verlangt die Besinnung auf solch konkrete Erinnerungen in der Übung, die ausdrücklich dem Gefühl gilt. In der Beschauung zur Erlangung der Liebe¹⁷ lautet Punkt 1:

„Ich rufe mir ins Gedächtnis die empfangenen Wohltaten der Erschaffung, der Erlösung und die besonderen Gaben, und dabei erwäge ich mit großer Innigkeit, wie viel Gott unser Herr für mich getan hat, und wie viel er mir von dem gegeben, was er besitzt, und weiterhin, wie sehr derselbe Herr verlangt, sich selbst mir mitzuteilen, so weit er gemäß seiner göttlichen Anordnung es vermag. . . .“

Eine letzte Handhabe der Einfühlung bildeten bei unsern Vpn die willkürlichen Annahmen, d. h. die Vpn bauten die Vorlage, soweit diese es zuließ, durch Konstruktionen dichterischer Art aus. Vp VI 25 verfährt bei der Bildvorlage „Iphigenie“ von Feuerbach, die ihr noch nicht bekannt war, folgendermaßen:

„Im ersten Moment dachte ich an die hl. Monika in dem Augenblick, als Augustin sie ohne ihr Wissen verlassen hatte und nach Italien gesegelt war. Wie sie dann jeden Tag am Meere stand und sehnsüchtig Ausschau hielt nach ihrem Sohn.

Dann dachte ich: Es kann aber auch eine andere Mutter oder eine Gattin sein, deren Sohn oder Mann in der Fremde ist. Ich versetzte mich dann in ihre Gedanken, wie sie ihn vielleicht schon wochen- oder monatelang erwartet hat, wie ihre Hoffnung immer schwächer wird und allmählich die Ahnung sie bemeistert, daß er vielleicht überhaupt nicht mehr zurückkommt.

Es kam mir dann der Gedanke, wo der Sohn oder Gatte vielleicht sein möchte in dem Augenblick, ob er auf dem Meere ist und der Heimat zusteuert oder vielleicht in einem fernen Lande irgendwo beschäftigt ist als Forscher, oder ob er sonstwie Arbeit angenommen hat, und wie die beiden in Gedanken sich oft nahe sind. Denn so, wie sie jeden Tag hier nach ihm ausschaut, wird auch er jeden Tag an die Geliebte zurückdenken, und je größer jetzt die Sehnsucht ist, um so größer wird wohl auch später die Freude des Wiedersehens sein.“

Die Vp versetzte sich in die Gedanken der dargestellten, am Meere sehnsuchtsvoll harrenden Frau, m. a. W., sie wollte die Stimmung miterleben. Zur Begründung dieser Stimmung griff sie zu Annahmen, die dem Inhalt der ihr noch nicht zu Gesicht gekommenen Vorlage entsprechen konnten. Der Unterschied solcher Phantasiekonstruktionen von den spezifischen Denkprozessen, wie wir sie bei der Betrachtung aufgewiesen haben, ist wohl zu beachten. Diese

¹⁷ Üb. 104.

Komplexe kommen in der Hauptsache durch die freie Vorstellungsbewegung, die durch ein Gefühl eine bestimmte Richtung erhält, zustande und nicht oder nur in geringem Maße durch antizipierende Schemata. Es ist ja auch ohne weiteres ersichtlich, daß bei solchen Gebilden die logischen Verhältnisse eine ganz untergeordnete Rolle spielen; während sonst die Logik den Maßstab an die Vorstellungskomplexe legt, prüft hier das Gefühl, ob sie passen.

Die Beschauung gibt bei Ignatius ebenfalls reichlich Gelegenheit zu willkürlichen Annahmen. Die Beschauung zielt ja letzten Endes darauf ab, den einzelnen das Leben des Herrn miterleben zu lassen durch möglichst tiefe Veranschaulichung. Ignatius läßt den Exerzitanten in vielen Übungen, besonders über das Leiden, um die Erlangung entsprechender Stimmungen beten. Daß auch Ignatius die phantasiemäßige Ausgestaltung des Stoffes ins Auge gefaßt hat, ergibt sich aus Vorschlägen, wie z. B. über die Abendmahlszene¹⁸:

„1. Ich schaue die Personen beim Abendmahl. ...

2. Ich höre, was sie sprechen. ...

3. Ich habe auf das acht, was sie tun. ...

4. Ich erwäge, was Christus, unser Herr, an seiner Menschheit leidet oder leiden will, je nach dem Abschnitt, den ich gerade betrachte. Und hier soll ich mit starkem Aufgebot meiner Kräfte einsetzen und mich anstrengen, um mitzuleiden, zu trauern und zu weinen. ...“

Ohne Zweifel soll der Exerzitant in Punkt 2 und 3 sich nicht mit den spärlichen Angaben des Evangeliums begnügen, sondern seine Phantasie spielen lassen. Auch Punkt 4 weist in diese Richtung. Noch deutlicher werden Erweiterungen gefordert in Wendungen wie Punkt 3 der Beschauung über die Geburt¹⁹:

„Ich schaue und betrachte, was sie (Maria und Joseph) tun, z. B. wie sie die Reise machen und Mühen auf sich nehmen, damit der Herr in größter Armut geboren werde. ...“

Eine kurze Zusammenfassung unserer Darlegungen läßt sich in folgenden Sätzen geben: Wenn man Vpn die Instruktion erteilte, über eine Text- oder Bildvorlage sich Gedanken zu machen, so stellten sich nach Auswahl der Vorlage wie nach den Methoden der Bearbeitung zwei verschiedene Typen heraus. Der eine Typus strebte nach begrifflich-allgemeinen Vorlagen und schuf solche anschaulich-konkreten Charakters entsprechend um. Der Vorstellungsverlauf war in der Hauptsache von antizipierendem Schemata getragen, d. h. Denkaufgaben, die die Vpn hier sich selbst stellten. Ein Vergleich mit dem Exerzitienbuch des hl. Ignatius hat gezeigt, daß die geistlichen Übungen, die den Titel Betrachtung führen, ebenfalls mehr allgemeine begriffliche Stoffe zur Bearbeitung bieten und für die Bearbeitung auch antizipierende Schemata aufstellen. Der zweite Typus der Vpn fing mit begrifflichen Vorlagen nicht viel an und wandte sich mit Vorliebe den Bildern und Erzählungen zu. Die Bearbeitung geschah mit Hilfe der visuellen Vorstellung und gefühlsbetonter Durchdringung. Spezialmethoden des letzteren Verfahrens, der „Einfühlung“, bildeten besonders starke

¹⁸ Üb. 90.

¹⁹ Üb. 63.

Veranschaulichung der Vorlage auf den verschiedensten Sinnesgebieten, gefühlswandte Erinnerungen und willkürliche Annahmen. Die Eigenart dieser Vpn entspricht dem, was das Exerzitienbuch unter „Beschauung“ empfiehlt. In diesen Übungen besteht der Stoff fast nur aus Erzählungen, die dem Evangelium entstammen. Bei der Bearbeitung soll der Beschauende alle Sinnesgebiete berücksichtigen, um sich das Dargestellte zu veranschaulichen; spezifische Denktionen treten ganz zurück; fernerhin wird die willkürliche — jedoch stets zweckmäßige! — Ausgestaltung des Stoffes verlangt, sowie zur ausdrücklichen Erweckung von Stimmungen auf spezielle Erinnerungen Bedacht genommen. Es läßt sich demnach nicht leugnen, daß die Aszese in Betrachtung und Beschauung mit einer natürlichen Neigung der verschiedenen Individuen zusammenrifft: der eine Typus fühlt sich mehr zur Betrachtung, der andere mehr zur Beschauung hingezogen. Wir haben bereits früher dargelegt, daß eine Erklärung dieser Tatsache von der qualitativen Betrachtung der einzelnen Vorstellungen, die der Phantasiewelt des Individuums innewohnen, auszugehen hat. Je nachdem eine Phantasie von Natur mehr mit allgemeinen oder mit speziellen Vorstellungen belebt ist, muß das Individuum aus sich entweder zur Betrachtung oder zur Beschauung neigen. Eine etwa vorhandene höhere Befähigung zu anschaulichen Sinnesvorstellungen beim Beschauungstypus anzunehmen, ist nicht gut möglich, denn auch bei Vpn des Betrachtungstyps fand sich zuweilen eine lebhafte Anschauung, und das Zurücktreten der Bilder ließ sich einwandfrei durch willkürliche Unterdrückung erklären; andererseits zeigten die visuellen Bilder bei zwei Vpn des Beschauungstyps einen ganz schemenhaften Charakter. Worin sich aber beide Gruppen immer wieder unterscheiden, war die Allgemeinheit oder Bestimmtheit ihrer einzelnen Vorstellungen.

Man muß sich deshalb hüten, ohne weiteres folgern zu wollen, der eine Typus finde bei der Betrachtung überhaupt keine Schwierigkeiten, während er andererseits bei der Beschauung vollständig versagen müsse, und weiterhin: der andere Typus, der allerdings ohne äußere Hilfe mit der Betrachtung wenigstens in unsern Versuchen gar nicht fertig wurde, könne die Beschauung ohne alle Mühe üben. Was die visuelle Veranschaulichung betrifft, so hat die eben erwähnte Tatsache schon die Entgegnung gegeben. Es sind zwar noch Untersuchungen über dieses Problem im Gange, und wir hoffen, in nicht allzu ferner Zeit darüber berichten zu können, dennoch glauben wir schon jetzt sagen zu dürfen: Wo in der Phantasie die spezielleren Vorstellungen entweder nach der Schnelligkeit der Bewegung oder der Frequenz überwiegen, muß die Beschauung im allgemeinen leichter vonstatten gehen, als wenn allgemeinere Vorstellungen vorherrschen.

Die Beschauung verlangt nämlich die miterlebende Schau. Bei dem Interesse aber, das die mehr mit speziellen Vorstellungen begabten Individuen naturgemäß für spezielle bzw. konkrete Gegenstände haben, wird der Gegenstand im einzelnen besser beachtet, während sonst die Allgemeinvorstellungen der Phan-

tasiewelt stets auf Bildung von antizipierenden Schemata hindrängen und die Aufmerksamkeit von Einzelheiten ablenken wollen. Mag auch dem Beschauungstyp eine intensive sinnenfällige Veranschaulichung einmal schwer fallen, er wird sich aber den Inhalt der Vorlage in einer „geistigen“ Schau eingehend vor Augen halten. Wer wollte bestreiten, daß dieses Verfahren nicht auch seinen Wert hat.

Was allerdings das stimmungsvolle Sicheinleben in die Situation eines Stoffes angeht, so dürften überwiegend spezielle Vorstellungen für das Individuum einen entschiedenen Vorzug bedeuten. Die Beobachtung des Alltags zeigt schon: je spezieller eine Tatsache, etwa ein Unglücksfall, berichtet wird, um so lebhafter wird das durch sie ausgelöste Gefühl, um so mehr erlebt man mit. Nun ist es erwiesen, daß bei der Einfühlung gern gefühlswandte Erinnerungen zu Hilfe genommen werden.

Hat die einzelne Vorstellung hier also mehr speziellen Charakter, dann muß die Einfühlung leichter fallen. Dieselbe Bedeutung haben die willkürlichen Annahmen. Und wenn die Vermutung sich bestätigen sollte, daß der Typus der speziellen Vorstellungen eine größere Fähigkeit zur Annahme hat, dann wäre für die Beschauung ein weiterer großer Vorsprung gewonnen. Es verdient bemerkt zu werden, daß wir von den fünf weiblichen Vpn vier zum Beschauungstypus rechnen mußten, eine Tatsache, die für die Beurteilung der weiblichen Psyche überhaupt von Bedeutung sein dürfte.

Aus unsern Darlegungen mag man ersehen, wie tief die Aszese hier das Seelenleben des einzelnen erfaßt und berücksichtigt, auf der einen Seite die auf Denktionen beruhende Arbeit, die auf neue Einsicht und originale Vorstellungsverknüpfung hinzielt, auf der andern Seite das mehr ruhende Anschauen und stimmungsvolle Miterleben. Beide Methoden müssen bei ernstem Willen notwendig zu praktischen Werten des religiösen Lebens führen. Das Große der Ignatianischen Exerzitien liegt eben darin, daß sie den Menschen in all seinen seelischen Fähigkeiten erfassen. Man kann es wohl verstehen, wenn behauptet wird, nach den bestandenen Exerzitien sei man ein ganz anderer Mensch, ebenso daß die Gesellschaft Jesu von ihren großen Gestalten sagt, durch die Exerzitien seien sie Heilige geworden. Daneben braucht man sich indes nicht zu verhehlen, daß in der psychologischen Universalität der Exerzitien auch ihre Schwierigkeiten liegen. Denn ein nicht allseitig veranlagter Typus wird ein hohes Maß psychophysischer Energie aufwenden müssen, um allen Forderungen gerecht zu werden. Ignatius verlangt zwar von seinen Söhnen eine solche Anstrengung, aber nur einmal für eine Zeit von vier Wochen. Es wurde gar nicht daran gedacht, diesen Zustand seelischer Höchstspannung zu einem dauernden zu machen. Die Aszese ist klug genug, für das gewöhnliche Leben dem einzelnen die Wahl des betrachtenden Gebetes zu überlassen, ob verstandesmäßige Erwägung oder anschauliche Versenkung. Eine eingehend und anhaltend geübte „Einseitigkeit“ wird auch hier Großes schaffen.

Die Catholic Evidence Guild in England.

Von Pfarrer Dr. Joseph Bolten in Gimborn.

Von dem berühmten englischen Konvertiten und späteren Kardinal *Newman* stammt das Wort: „Zu allen Zeiten sind die katholischen Laien der Maßstab des katholischen Lebens gewesen.“ Wenn man wirklich an der Glaubensfreudigkeit, dem Eifer, der Aktivität der katholischen Laien eines Landes den Stand, die Lage, den Einfluß und die Bedeutung der katholischen Kirche daselbst bemessen kann, dann ist der Katholizismus in England zu beglückwünschen und berechtigt zu den schönsten Hoffnungen.

Ein ganz neues, eigenartiges, vielversprechendes Arbeitsfeld hat sich in den letzten Jahren den katholischen Laien Englands, Männern und Frauen, eröffnet in der Catholic Evidence Guild, in der Vereinigung zur Verbreitung der katholischen Wahrheit. Diese Vereinigung, der schon mit viel Erfolg eine andere Vereinigung, die Guild of Ransom, die Vereinigung von der Erlösung, vorgearbeitet hatte, trat im letzten Kriegsjahr, am 4. August 1918, zum erstenmal mit einer öffentlichen Versammlung im Hyde-Park in London an die Öffentlichkeit. Der Gründer der Gilde war ein katholischer Laie vom fernen Neu-Seeland, ein Mr. *James Redwood*, ein Neffe des Erzbischofs Redwood von Wellington. James Redwood war Sänger von Beruf, und zwar einer der ersten Tenoristen Neu-Seelands. Er war mit seiner Gattin, die ebenfalls Sängerin war, nach London gekommen, um sich dort bei einem italienischen Gesangsmeister noch weiter auszubilden. Aber die Vorsehung hatte andere Absichten mit James Redwood. Das Londoner Klima, besonders der schlimme Londoner Nebel, wirkte so ungünstig auf die Stimme des Künstlers ein, daß er immer wieder eingegangene Verpflichtungen absagen und schließlich seine Pläne vollständig aufgeben mußte. Mr. Redwood war überzeugt, daß Gott etwas anderes von ihm wollte als Singen; aber er wußte nicht, was es sein sollte. Eines Tages war er im Hyde-Park und hörte dort die Anklagen und Verleumdungen der katholikenfeindlichen Redner gegen seine heilige Religion, und mit einem Male wurde ihm klar, was Gott von ihm wünschte.

Er hatte bald darauf eine Unterredung mit Kardinal *Bourne*, dem Erzbischof von London-Westminster, und bat um die Erlaubnis, im Hyde-Park gegen die atheistischen und katholikenfeindlichen Redner auftreten zu dürfen. Kardinal Bourne nahm das Anerbieten mit um so größerer Freude an, als gerade er es war, der in den letzten Kriegsjahren zu wiederholten Malen seine Diözesanen aufgemuntert hatte, aus der bisher geübten Reserve herauszutreten und nicht nur aus religiösen, sondern auch aus nationalen Gründen das durch den Krieg schwer heimgesuchte Vaterland mit den rettenden und heilenden Schätzen des katholischen Glaubens bekanntzumachen. „Catholicity was in the air — Katholizität war in der Luft.“ Überall war ein großes Interesse, katholisches Denken und Leben kennenzulernen. Viele englische Truppen hatten in der letzten Zeit des

Weltkrieges in Nordfrankreich und Belgien Quartier gefunden und waren dort mit der katholischen Religion bekannt geworden. So war es in England, und ähnlich war es auch in anderen konfessionell gemischten Ländern. Die englischen Katholiken haben die ihnen durch den Krieg gebotene Gelegenheit, ihren Glauben auf den Leuchter zu stellen, in vorbildlicher Weise benutzt. Das Hauptmittel dazu wurde ihnen die Catholic Evidence Guild.

Nachdem die Absichten der neu zu gründenden Vereinigung zur Verbreitung der katholischen Wahrheit mit den Arbeiten älterer ähnlicher Einrichtungen in Einklang gebracht worden waren, trat am 24. April 1918 die neue Vereinigung an die Öffentlichkeit. Sofort meldete sich eine größere Anzahl von Katholiken, die gewillt waren, als Park- und Straßenredner für ihre heilige katholische Sache einzutreten. Die Übungsstunden begannen, ein richtiges Training in all den Dingen und Kenntnissen, ohne die ein erfolgreiches öffentliches Auftreten in solcher Angelegenheit in der Weltstadt nicht zu erhoffen war.

Inzwischen hatte James Redwood, unterstützt von einigen Katholiken, die als Mitglieder der Guild of Ransom schon vor dem Kriege, aber mehr gelegentlich, im Hyde-Park gesprochen hatten, mit seinen Vorträgen in diesem Park begonnen. Die Stelle, wo er stand und sprach, war weit sichtbar durch ein hochragendes Kreuz bezeichnet. Er betete vor und nach seinem Vortrage der Menge ausgesprochen katholische Gebete vor und schloß mit dem Kreuzzeichen und dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ohne Schwierigkeiten, ja selbst ohne handgreifliche Angriffe seitens besonders katholikenfeindlicher protestantischer Sekten ging es freilich im Anfange nicht ab, so daß sogar eine „Leibgarde“ vorgesehen war und ein handfester Ire sich bereit erklärte, selbst unter Einsetzung seines Lebens das Kreuz der Gilde zu schützen. Auch war die Polizei auf die katholischen Redner aufmerksam gemacht worden, als wenn blutige Unruhen zu befürchten wären. Doch die Detektivs fanden schon bald heraus, wer die eigentlichen Unruhstifter waren, und berichteten zugunsten James Redwoods und seiner Gehilfen. Das Publikum aber, der Hauptbeteiligte, nahm schneller, als man gedacht hatte, eine ruhige und sogar freundliche Haltung den katholischen Rednern gegenüber ein, so daß diese schon bald vor allen anderen Rednern bevorzugt wurden.

Hören wir, wie der in Rom residierende englische Kardinal *Gasquet* über die ersten Arbeiten und Erfolge der Catholic Evidence Guild urteilt. Er schreibt Ende Dezember 1919: „Während meines diesjährigen Besuches in England kam als der am meisten ermutigende Zug katholischer Aktivität zu meiner Kenntnis das Werk der Catholic Evidence Guild. Ich selbst war stundenlang im Hyde-Park und lauschte verschiedenen Rednern. Was ich sah und hörte, gibt mir große Hoffnungen für die Zukunft der Bewegung. Die Idee, welche die genannte Gilde ins Leben gerufen hat, und die ihr in so kurzer Zeit zu solchen Ausmaßen verhalf, ist diese. Da sich so manche Millionen unserer Landsleute in vollständiger Unkenntnis über unsere heilige Religion befinden, haben wir als Katholiken die

Pflicht, auf irgendeine Art an sie heranzutreten und ihnen Gelegenheit zu geben, den katholischen Glauben kennenzulernen. Es ist ganz sicher, daß die Massen des Volkes niemals zu uns und zu unseren Kirchen kommen werden, um zu hören, was wir ihnen zu sagen haben. Darum bleibt uns nichts anderes übrig, als zu ihnen zu gehen und ihnen vorzulegen, was wir Katholiken glauben und lehren. In mancher Hinsicht ist es besser, daß in diesem Missionierungswerk die Hauptarbeiter nicht Priester, sondern Laien sind, vorausgesetzt, daß diese gut unterrichtet und, was gleich wichtig ist, gute, eifrige Katholiken sind. Ich hatte Gelegenheit, mich von dem großen Eifer zu überzeugen, der die Mitglieder der Gilde beseelt. Was mich ganz besonders packte, war die unermüdliche Aufmerksamkeit, mit der die Tausenden von Zuhörern den Darlegungen der Redner lauschten. Schweigend und ehrfurchtsvoll standen sie da und hielten stundenlang aus, um einen Redner nach dem anderen anzuhören. Die Gilde ist zwar erst jüngst gegründet, und doch verspricht sie Großes schon für die nächste Zukunft. Sie wird sich von London aus auch über die anderen Zentren Englands ausbreiten, und ich habe die feste Überzeugung, daß diese Art des Laienapostolates in einigen Jahren schon in allen christlichen Ländern eingerichtet werden wird. Sie ist notwendig, absolut notwendig, wenn anders das Wort Gottes die Massen erreichen soll, jene vielen Millionen von Männern und Frauen, die den katholischen Glauben nicht im mindesten kennen. Unser Glaube muß gepredigt werden in den Straßen und Gassen unserer großen Städte. Und wieder: da die Menschen nicht zu uns kommen, müssen wir zu ihnen gehen¹.“

Freilich hatte die so freudig und hoffnungsfroh begonnene neue Bewegung, den katholischen Glauben in England zu verbreiten, auch noch andere als nur äußere Schwierigkeiten zu überwinden. Es kamen Schwierigkeiten von seiten der Katholiken selber, Beanstandungen und sogar Verdächtigungen. Es entstanden Schwierigkeiten in der Auswahl der Prediger, der Lehrer und Führer. Aber alles wurde trotz der Neuartigkeit der Bewegung verhältnismäßig schnell überwunden, so daß schon am 21. Oktober 1921 die Catholic Evidence Guild der Erzdiözese London-Westminster als erste im katholischen England durch den zuständigen Bischof Kardinal Bourne kirchlich genehmigt und errichtet werden konnte. Die so approbierten Mitglieder und Sprecher der Gilde gelten als Diözesankatechisten und sprechen draußen auf Straßen und Plätzen im Namen ihres Diözesanbischofs. Bei dieser Gelegenheit der kanonischen Errichtung der Gilde hatte Kardinal Bourne Worte höchsten Lobes und dankbarster Bewunderung für seine Laienkatechisten. Er gestand: „Ich kenne keine hoffnungsvollere Bewegung, kein mehr ermutigendes Zeichen dafür, daß es mit der katholischen Kirche in England vorwärtsgeht, als die Entstehung der Catholic Evidence Guild. Ich bin sicher, daß sie den Herzen der Bischöfe und Geistlichen neue Hoffnungen gegeben hat, da sie fühlen, daß wir so wenigstens in Fühlung kommen mit der

¹ Vgl. *Henry Browne*, *The Catholic Evidence Movement*, London 1921, 53 ff.

großen Masse von Köpfen und Herzen, die bisher vollständig unberührt blieben von den von uns gebrauchten Mitteln, den katholischen Glauben bekanntzumachen. Ich bin voll von Bewunderung und Dankbarkeit denen gegenüber, die unter Verzicht auf so vieles sich diesem Werk geweiht haben².“

Wie schon gesagt, sind die Mitglieder der Catholic Evidence Guild Laien. Die Gilde ist eine Laienbewegung zur Verbreitung des katholischen Glaubens. Männer und Frauen sind gleichberechtigt als Mitglieder, Lehrer und Ausbilder, als Sprecher und Prediger. In den letzten Jahren haben auch schon verschiedentlich Geistliche von der Plattform der Gilde in der Öffentlichkeit gesprochen. Sie bilden aber immer nur Ausnahmen. So sprachen im Jahre 1923/24 in London etwa 12 Geistliche neben 106 Laienpredigern. Die Mitglieder setzen sich aus allen Ständen zusammen. Da spricht die Nichte des Herzogs von Norfolk, eine Angehörige des ersten Adelsgeschlechtes des Landes, und die einfach-schlichte Kontoristin, der General, der gefeierte Schriftsteller, der Kaufmann und der Arbeiter. Die Arbeit der Mitglieder ist ganz und gar freiwillig; sie erhalten nicht irgendeine Bezahlung oder Entschädigung. Dazu wird noch ein ganz besonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Sprecher der Gilde alle, wie der Engländer es bezeichnet, „spare-time workers“ sind, d. h. daß sie nur die Zeit, die ihnen von der Berufsarbeit freibleibt, der Gilde zur Verfügung stellen. Könnte das auf den ersten Blick auch als ein Nachteil für die Arbeiten und Ziele der Gilde gedeutet werden, so hat es aber doch den großen Vorteil, daß so der Kontakt zwischen Redner und Zuhörern am besten gewahrt bleibt. Männer und Frauen, die durch ihren Beruf mitten im Leben stehen, sprechen zu Menschen, die in der Welt, wie sie ist, leben. Die Mitglieder der Gilde sollen nicht zu einem besonderen Typ oder Stand heranwachsen. Auch ist an die Gründung einer religiösen Genossenschaft von vornherein nicht gedacht.

Nach dem Jahresbericht 1925 zählt die Gilde der Diözese London-Westminster, zu der der größte Teil der Millionenstadt gehört, 120 Sprecher, darunter 80 Männer und 40 Frauen. 1689 Versammlungen mit 4635 Ansprachen wurden gehalten. Im Stadtgebiet von Groß-London, in einem Gebiet, das etwa 7—8 Millionen Bewohner zählt, dürften heute wohl 50 Plätze („Pitches“) sein, auf denen regelmäßig Vorträge der Catholic Evidence Guild stattfinden. In diese Zahl sind Orte, an denen nur gelegentlich Versammlungen der Gilde sind, nicht mit eingegriffen. In ganz England und Wales bestehen bis jetzt etwa 30 Gilden, die kaum überorganisiert sind, sondern hauptsächlich nach den Weisungen der zuständigen Bischöfe arbeiten. Der Engländer haßt jede Art von Organisation; die Hauptsache ist ihm, wirklich praktische Arbeit zu leisten.

Der Jahresbericht 1925 meldet mit besonderer Genugtuung, daß die Ideen der Catholic-Evidence-Guild-Bewegung nun auch schon in den katholischen Schulen und Kollegs Fuß gefaßt haben, und daß von dorthier bereits guter

² Handbook of the Catholic Evidence Guild, London, C. T. S., 12.

Nachwuchs zu verzeichnen ist. Zunächst haben die Schulen die Methoden der Catholic Evidence Guild in ihrem ordentlichen Apologetikunterricht eingeführt. Dann sind dort regelrechte Gilden entstanden, die in besonderen Übungen Sprecher ausgebildet haben, so im Stonyhurst-College der Jesuiten in Blackburn, im Benediktinerkolleg St. Benno, im Mädchenkolleg der Holy-Child-Schwestern in Mayfield, im Lehrerinnenseminar derselben Schwestern in London und besonders in dem einzigen katholischen Lehrerseminar Englands, im St.-Marys-College, Twickenham (London-West). Die Seminaristen von St. Mary versorgten vier eigene Plätze mit Rednern und halfen an elf anderen Plätzen mit ihren Rednern aus. Im ganzen hielten sie von Oktober 1924 bis Oktober 1925 344 Vorträge über die Wahrheiten des katholischen Glaubens. Solche Ziele und Erfolge sind freilich nur möglich bei Schulen und Seminarien, die nicht nur dem Namen nach, sondern wirklich durch und durch katholisch sind. England ist so glücklich, solche zu besitzen.

Die Versammlungen der Catholic Evidence Guild dauern stundenlang. Ein Redner löst den anderen ab. Im Hyde-Park, dem Hauptversammlungsort der Londoner Gilde, sind die Vorträge jeden Tag mit Ausnahme von Dienstag, dessen Nachmittag- und Abendstunden ausschließlich der Ausbildung der Mitglieder vorbehalten sind. Sonntags beginnen die Versammlungen im Hyde-Park morgens 11 Uhr und schließen erst abends nach 10 Uhr und manchmal noch später. Durch all die Stunden reiht sich ein Vortrag an den anderen. So erhalten Tausende Kenntnis über katholische Wahrheiten, von denen sie sonst niemals etwas gehört haben würden. Die Stellungnahme des Publikums ist jetzt so freundlich, daß es ungehalten ist, wenn eine Versammlung ausfällt. Wenn einmal noch ein wirklicher Störenfried unter der Menge ist — ernsthafte Frager sind dagegen sehr willkommen —, dann nimmt jetzt regelmäßig das Publikum gegen ihn Partei und verbittet sich ganz nachdrücklich jede Störung. Kürzlich berichtete die „Universe“, die am meisten gelesene Wochenzeitung im katholischen England, von einem Zwischenfall, der durch gotteslästerliche Bemerkungen eines Zuhörers herbeigeführt worden war. Man wußte sich schnell zu helfen. Der Spötter und Lästere wurde gepackt, und nur das Eingreifen der Polizei und der Parkwächter bewahrte ihn davor, daß er in einem nahegelegenen Teiche untergetaucht wurde. Einen anderen Fall erlebte ich selbst. Eines Sonntags nachmittags im August 1925 ging es im Hyde-Park vor der Rednertribüne der Catholic Evidence Guild ganz besonders lebhaft zu. Die Redner waren ausgezeichnet und die Zuhörer ganz im Banne ihrer Darlegungen. Das Bußsakrament, insbesondere die Frauen- und Kinderbeichte, standen zur Besprechung. Es war hochehrfreulich, wie geschickt die Redner über diese Dinge sprachen. Sie gaben in deutlicher, aber doch feiner Weise wieder, was unter den breiten Massen des Volkes über den Beichtstuhl, über Priester und Frauen, Priester und Kinder an schmählichen Verleumdungen umgeht. Besonders eine der Katechistinnen sprach vom Standpunkt der Mutter über Beichtstuhl, Priester und Kind in einer

so vornehmen Weise, daß alle Anwesenden tiefergriffen waren. Unter der großen Zahl der Zuhörer fiel mir eine Gruppe von Männern auf, die mit ganz besonderer Aufmerksamkeit zuhörten und sich immer wieder über das Gehörte untereinander austauschten. Wie ich feststellen konnte, waren sie eigens gekommen, um den Rednern der Gilde an diesem Nachmittag Schwierigkeiten zu bereiten. Aber ihr Führer duldete es nicht; dem Drängen einzelner seiner Begleiter, mit den Schwierigkeiten zu beginnen, entgegnete er stets mit den Worten: „She is sincere“, d. h. „Sie (die Rednerin) ist aufrichtig“, oder: „Was sie sagt, ist ihr gemeint, wir dürfen ihr nicht widersprechen; das wäre unfair, gegen allen Anstand“. Das war gegen 7 Uhr abends, und um 10 Uhr abends standen eben diese Männer noch immer vor dem Rednerpult der katholischen Wahrheitsgilde und lauschten noch immer. Ganz wahrscheinlich haben sie schon bald wieder ihre Schritte zum Hyde-Park gelenkt, nicht mehr aus trotztender Gegensätzlichkeit heraus, sondern als wahrheitsuchende Menschen.

Außer diesen immer wiederkehrenden Veranstaltungen hat die Catholic Evidence Guild in den letzten Jahren auch noch außerordentliche eingerichtet, so förmliche Exerzitien für Andersgläubige, und zwar wieder im Freien, eine ganze Woche hindurch. Tausende finden sich regelmäßig zu den Vorträgen ein. Die Menge ist jedesmal so groß, als die Stimme des Redners reicht, der für diese Veranstaltungen ein Ordensgeistlicher — im Hyde-Park regelmäßig der Dominikaner Fr. Vincent Mc Nabb — ist. Am Karfreitagnachmittag ist seit drei Jahren im Hyde-Park dem Volke sogar die Kreuzwegandacht vorgeführt worden. Die einzelnen Stationsszenen werden in großen Bildern gezeigt und durch einen Geistlichen dem Volke erklärt. Die Zeitungen berichten, daß diese öffentlichen, vor Andersgläubigen gehaltenen Kreuzwegandachten durchaus würdig waren und so tiefen Eindruck machten, daß nicht selten lautes Weinen und Schluchzen aus der Volksmenge zu vernehmen war. Viele religiös vernachlässigte Menschenkinder der Großstadt hörten und sahen da — fast möchte man sagen zum erstenmal — etwas vom Leiden und Sterben ihres Erlösers, den auch sie kennen und lieben möchten, wenn er ihnen nur mehr gepredigt und gezeigt würde. Der hohe Ernst der Veranstaltungen der Catholic Evidence Guild während der Karwoche im Hyde-Park hat es sodann zuwege gebracht, daß heute während dieser Woche und besonders am Karfreitag unter den öffentlichen Predigern des Hyde-Parks „Burgfriede“ herrscht.

Ehe ein Mitglied der Gilde die Erlaubnis erhält, als anerkannter Diözesankatechist draußen zu sprechen, muß es sich gründlichen Studien, Übungen und Prüfungen unterziehen. Solche Trainingabende finden zwei- bis dreimal in der Woche statt in Kursen für Anfänger und Fortgeschrittene. Der Leiter der Kurse ist regelmäßig ein Laie. Er wird jährlich als master (Meister) der Gilde neu gewählt. Der Master des Jahres 1923/24 war ein Mr. *Sheed*, der nach Beendigung seines Londoner Aufenthaltes jetzt an der Universität von Sydney in Australien Vorlesungen über Rechtswissenschaft und Literatur hält. Mr. Sheed benutzte

die Jahre, die er in London zubrachte, um sich neben seinen vielen anderen Arbeiten auch noch der Catholic Evidence Guild zu widmen, die unter seiner Leitung zu hoher Blüte gelangte. Es war höchst lehrreich und ein seltener Genuß, seinen Trainingabenden beizuwohnen. Mr. Sheed war Redner, Schauspieler, durchgebildeter katholischer Laie, Lehrer und Publikum, alles in einer Person. Wie in einer Weltstadt wie London die Hefe der Menschheit zusammenströmt, so auch die Auslese der Menschen, die besten und eifrigsten Söhne und Töchter der katholischen Kirche. Wären doch der Männer wie Mr. Sheed mehr unter den katholischen Laien zu finden!

Geistliche erscheinen nur gelegentlich bei diesen Übungsabenden, um zuzuhören und hier und da helfend und ratend einzuspringen. Ein solcher Übungsabend ist das genaue Abbild jener öffentlichen Versammlungen, in denen später die Katechisten über die Wahrheiten des katholischen Glaubens sprechen werden. Die Redner des Abends halten ihren Vortrag, werden unterbrochen und angegriffen; Fragen und Antworten gehen hin und her. Die Ausbildung der Redner ist eine tiefgehende und gründliche und dabei ganz auf die Aufgaben zugeschnitten, die sie später erfüllen sollen. Keine Buchweisheit, keine trockenen, schulmeisterlichen Auseinandersetzungen, sondern alles in lebendiger Fühlung mit den Ansichten, Nöten und Wünschen der religiös vernachlässigten und im Grunde doch religiösen Volksmassen. Ehe die Mitglieder draußen sprechen dürfen, müssen sie sich scharfen Prüfungen unterziehen. In der Erzdiözese London-Westminster wird der kirchliche Lehrauftrag in vier Abstufungen erteilt. Nicht alle Katechisten erhalten die Vollmacht, sich über das ganze Gebiet des katholischen Glaubensgutes zu verbreiten; viele sind nur ermächtigt, über ganz bestimmte, genau abgegrenzte Themata zu sprechen.

Für die Ausbildung der Redner gelten folgende Regeln³. Der neue Sprecher soll sich zunächst nur einen Gegenstand wählen, muß ihn durch und durch beherrschen, ihn vor der Klasse üben und sich darüber in ordnungsgemäßer Weise prüfen lassen. Er darf nur über den Gegenstand sprechen und Fragen beantworten, über die er geprüft worden ist, bis er qualifiziert ist, auch über einen anderen Gegenstand zu sprechen. Er soll mit leichten Themen beginnen und zuerst nur in Versammlungen sprechen, die als nicht schwierig gelten. Er darf nur sprechen unter der Aufsicht eines älteren Redners, welcher der Vorsitzende der Versammlung ist und auch die Fragen über Gegenstände beantwortet, über die der jüngere nicht geprüft ist. Es ist die Pflicht des Vorsitzenden, darauf zu achten, daß der Anfänger keinen Schaden anrichtet und selbst keinen Schaden erleidet.

Die Ausbildungszeit und erst recht das öffentliche Auftreten verlangt von den Mitgliedern der Gilde große Opfer. Es ist erstaunlich, mit welcher Freude, ja mit welcher Begeisterung sie gebracht werden. Es gilt unter den Mitgliedern

³ F. J. Sheed, *The Catholic Evidence Guild*, London, C. T. S. 1925, 11.

der Catholic Evidence Guild ein schönes Wort, das Mr. *Belloc*, ein hervorragender katholischer Schriftsteller Englands, im vorigen Jahre auf der Jahresversammlung der Gilde in Birmingham prägte: „Wenn einer für die Sache der katholischen Kirche eintreten will, muß er auf Opfer und Leiden gefaßt sein. Tust du nur wenig, dann wirst du auch nur wenig zu leiden haben. Tust du sehr wenig, dann leidest du auch sehr wenig. Tust du aber viel und sehr viel, dann wirst du viel und sehr viel leiden müssen.“

Sehr erfreulich ist das religiöse Leben unter den Mitgliedern der Catholic Evidence Guild. Sie halten regelmäßig zusammen ihre Herz-Jesu-Freitage; sie haben ihre Monatsend- und Jahresexerzitien, und zudem verpflichten sie sich, so oft eine halbe Stunde vor dem Allerheiligsten Sakrament zu beten, wie sie als Katechisten draußen vor dem Volke gesprochen haben. So wird immer wieder Gott dem Herrn die Ehre gegeben, dessen Hilfe erfleht und der einzelne Katechist zur Demut gemahnt und zu neuen Opfern für seine heilige katholische Kirche ermuntert. Neben der Andacht zum eucharistischen Heiland wird noch besonders unter den Mitgliedern die Andacht zum Heiligen Geiste gepflegt. Im Jahre 1925 wurde die Catholic Evidence Guild der Diözese London-Westminster vom Heiligen Vater approbiert und mit reichen Segnungen und Ablässen ausgestattet. Die gemeinsamen Gottesdienste und Zusammenkünfte der Gilde sind bei den riesengroßen Entfernungen in London nur dadurch möglich, daß den Mitgliedern ein eigener Versammlungsraum bei der katholischen Kathedrale — augenblicklich noch ist es nur eine Holzbaracke mit mehreren Räumen — zur Verfügung steht. Die meisten Mitglieder der Gilde kommen sofort vom Geschäft, Bureau oder Fabrik zu ihrer „Hut“ (Hütte), wie sie ihre Baracke nennen. Hier wird bis zum Beginn der Kurse gelesen und studiert. Hier wird auch gemeinsam das Abendessen genommen, das von den weiblichen Mitgliedern der Gilde abwechselnd bereitet wird. Das „Restaurant“ der Gilde wird scherzhaft „the best Restaurant in London“ genannt.

Und nun noch eine kurze Antwort auf die Frage: Welches sind bis jetzt die Erfolge der Catholic Evidence Guild? Die Gilde hat sich als Ziel gesetzt, die Kenntnis der katholischen Glaubenswahrheiten zu verbreiten, die Massen des Volkes für die katholische Kirche zu gewinnen und die Wiedervereinigung im Glauben in die Wege zu leiten. Das ist ein großes, weitgestecktes Ziel, das nicht von heute auf morgen, auch nicht in einigen Jahren erreicht werden kann. Die Mitglieder wissen, daß sie säen, ohne die Ernte, wenigstens die volle Ernte einspeichern zu können. Ihre Arbeit ist gleich der, die unsere alten herrlichen Kathedralen hat erstehen lassen. Jahrhunderte hat es bedurft, sie zu vollenden. Und doch hat jeder Arbeiter zu ihrem Entstehen beigetragen und desto mehr beigetragen, je eifriger er nach rechtem Plan und mit liebevoller Gewissenhaftigkeit geschafft hat. So baut auch die Catholic Evidence Guild für die Zukunft und kann nicht damit rechnen, sofort große Erfolge zu haben. Und doch hat sich jetzt schon nach den wenigen Jahren des Bestehens der Gilde genug ereignet, um

zu beweisen, daß die Gilde auf dem rechten Wege ist. Abgefallene Katholiken kehren in großer Menge zurück. Sie sehen und greifen es fast mit Händen, wie kostbar diesen Laien, den Sprechern der Gilde, Männern und Frauen, die mit ihnen unter denselben Verhältnissen leben, das Gut des katholischen Glaubens ist. Daß Geistliche, Priester, den Glauben verkünden und in den Kirchen predigen, das ist eben ihr Amt, das sie ernährt, wofür sie — um den Ausdruck zu gebrauchen — bezahlt werden. Daß aber katholische Laien aus freien Stücken und ohne jede Bezahlung, aber mit vielen Opfern an Zeit und Bequemlichkeit, unter großen Mühen und nicht geringen Verdemütigungen so in der Öffentlichkeit für den katholischen Glauben eintreten, das macht tiefen Eindruck auf sie und bringt sie zum Nachdenken und zur Rückkehr.

Und dann: Konvertiten aus dem Protestantismus und auch aus dem Judentum kommen in immer größerer Zahl. Die Zahl der Konvertiten betrug in den Diözesen Englands und Wales bei zweieinhalb Millionen Katholiken im Jahre 1924: 12 355; 1922: 12 406; 1921: 11 621; 1920: 12 621; 1919: 10 592. (Zum Vergleich seien die deutschen Zahlen bei 20 Millionen Katholiken beigelegt: 1923: 7245; 1922: 7185; 1921: 8030; 1920: 8570; 1919: 7295.) So groß ist der Andrang der Konvertiten, besonders in den großstädtischen Pfarreien, daß Kardinal Bourne, der Erzbischof von London-Westminster, in seinem Advents-Hirtenbrief 1924 die Anweisung gab, in jeder größeren Pfarrei sollten besondere Geistliche angestellt werden, die sich in der Hauptsache ausschließlich mit dem Unterricht und der Aufnahme der Konvertiten beschäftigen. Manche Konvertiten erklären ausdrücklich, daß sie durch die öffentlichen Vorträge der Catholic Evidence Guild auf die katholische Kirche aufmerksam geworden sind. Dabei ist festzuhalten, daß die Arbeiten der Gilde zunächst nicht der Konversion einzelner gelten, sondern der Belehrung der ganzen Masse des englischen Volkes. Und gerade nach dieser Richtung hin sind Erfolge unverkennbar. Große Volksmengen erwarten die Redner der Gilde Tag für Tag, Woche für Woche, halten aus im Schneegestöber, ertragen mit Gleichmut den Regen, begannen mit Feindseligkeit und gelangten langsam zu Freundlichkeit. Allenthalben hat sich bereits die Überzeugung durchgesetzt, daß die katholischen Redner es zum mindesten ehrlich meinen, daß sie selbst von der Wahrheit der Lehren, die sie vortragen, überzeugt sind. Jedesmal, wenn eine neue Vortragsstelle eröffnet wird, erleben zunächst all die alten Lügen gegen die katholische Kirche und Lehre eine herrliche Auferstehung. Aber schon nach einem Monat sind sie gestorben und begraben. Dann sieht man schon die Kirche, wie sie in Wirklichkeit ist. „Und wenn auch nur ein Mann“, sagt so bescheiden Mr. Sheed⁴, der vortreffliche Master der Gilde aus dem Jahre 1924, „von uns lernt, daß die Katholiken Reue haben müssen, ehe ihnen die Sünden im Bußsakrament vergeben werden können, dann ist der Abend, den wir draußen gepredigt haben, nicht umsonst. Denn das Wahrheits-

⁴ A. a. O. 30.

korn, das wir ausgestreut haben, bleibt nicht tot und begraben, sondern es lebt und wirkt und wird auch denen mitgeteilt, die wir nicht sehen. Denn unsere Zuhörerschaft besteht nicht nur aus der sichtbaren Menge, sondern auch aus jener für uns unsichtbaren, aber viel größeren Menge, unter der unsere Zuhörer leben und sich bewegen.“

Ich möchte die Abhandlung schließen wieder mit einem Wort des schon genannten Kardinals *Newman*, das dieser schon vor über 70 Jahren gesprochen hat: „Es gibt eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zum Sprechen. Die Zeit zu sprechen ist da. Was ich von den Katholiken wünsche, ist die Fähigkeit, ihren Glauben hinauszutragen. Ihr dürft euer Talent nicht vergraben und euer Licht nicht unter den Scheffel stellen. Ich wünsche mir Laien, nicht arrogant, nicht vorlaut in der Rede, nicht disputationslüstern, sondern solche, die ihren Glauben kennen, die mit ihm vertraut sind, die wissen, wo sie stehen, was sie tun und nicht tun, die ihren Glauben so gut kennen, daß sie über ihn Rechenschaft geben können, die so viel von der Geschichte ihrer Kirche und der übrigen Kirchen wissen, daß sie ihre katholische Religion verteidigen können. Ich wünsche mir intelligente, gut unterrichtete Laien, die fähig sind, wiederzugeben, was sie meinen, und es so zu meinen, wie sie es fühlen . . .“ Diese Worte und Wünsche zu verwirklichen, hat sich die Catholic Evidence Guild zum Ziel gesetzt. „Wir wollen dem katholischen Laien von heute zeigen“, so heißt es im Handbuch der Gilde, „was ihm noch fehlt, um ein ganzer katholischer Laie von heute zu sein.“ Non nova, sed nove. Nichts Neues will die Gilde in die katholische Kirche hineintragen. Sie will nur auf neuen, zeitgemäßen Wegen dem Verlangen der Menschen nach dem alten, kostbaren Wahrheitsgut der einen katholischen Kirche entgegenkommen und immer wieder mit neuen Mitteln dafür werben und gewinnen. Auch das Ziel der Catholic Evidence Guild in England ist:

Christus vincit! Christus regnat! Christus imperat!



Philosophie und Leben.

Chiocchetti, Emilio, La filosofia de Benedetto Croce. 3. Aufl. 335 Seiten. Società Editrice „Vita e Pensiero“, Mailand. — *Dempf, Alois*, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, 179 Seiten. R. Oldenbourg, München 1925. — *Ettlinger, Simon*, Söhngen, Philosophisches Lesebuch. 443 Seiten. Kösel & Pustet, München 1925. — *Fahsel, Helmut*, Die Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer. 86 Seiten. Herder, Freiburg 1925. — *Feldmann, Joseph*, Schule der Philosophie. Ferd. Schöningh, Paderborn 1925. — *Gemelli, Agostino*, Immanuel Kant. Volume commemorativo. Sammelband der katholischen Universität Mailand 1924. — *Getzeny, Heinrich*, Vom Reich der Werte (Bücher der Wiedergeburt, Bd. 15). 154 Seiten. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1925. — *Grabmann, Martin*, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. 217 Seiten. Benno Filser, Augsburg 1925. — *Grimmelt, Humborg u. Rohfleisch*, Philosophisches Lesebuch. 392 Seiten. Aschendorff, Münster 1925. — *Günther, Friedrich*, Leib und Seele. Ihre Wechselwirkung nach der heutigen Naturanschauung. 120 Seiten. Ferd. Schöningh, Paderborn 1925. — *Hessen, Johannes*, Erkenntnistheorie. 152 Seiten. Ferd. Dümmler, Berlin u. Bonn 1926. — *Jansen, Bernhard*, Der Kritizismus Kants (Der katholische Gedanke, Bd. 12). 95 Seiten. Theatiner-Verlag, München 1925. — *König, Walter*, Zurück zu Thomas von Aquin! 53 Seiten. Benziger, Einsiedeln 1924. — *Meyer, Hans*, Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliothek, Bd. 10). 510 Seiten. Kösel & Pustet, München 1925. — *Ogliati, Francesco*, L'anima di San Tommaso. Veröffentlichungen der katholischen Universität Mailand. — *Rademacher, Arnold*, Religion und Leben. 223 Seiten. Herder, Freiburg 1926. — *Scheler, Max*, Die Formen des Wissens und der Bildung. Friedrich Cohen, Bonn 1925. — *Schmitz, Barthel*, Die Freiheit des Ich. 89 Seiten. Ferd. Dümmler, Berlin u. Bonn 1925. — *Schneider, Friedrich*, Katholisches Kulturgut als Bildungstoff. 196 Seiten. Schöningh, Paderborn 1925. — *Schoepfer, Aemilian*, Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. 204 Seiten. Tyrolia, Innsbruck 1925. — *Siebert, Otto*, Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung. 4. Aufl. 164 Seiten. Langensalza 1925. — *Switalski, Wladislaw*, Kant und der Katholizismus. 30 Seiten. Aschendorff, Münster 1925. — *Vismaro, Silvio*, Il concetto della storia nel pensiero scolastico. 88 Seiten. Veröffentlichungen der katholischen Universität Mailand.

* * *

1. Thomas von Aquin.

In seiner feinen und stillen Art, unaufdringlich aus der Fülle seines Fachwissens schöpfend, spricht *Grabmann* für den sokratisch-thomistischen Satz, daß unsere Werteinsicht mit und aus unserer metaphysischen Welteinsicht erwächst. Das Thema ist aktueller, als der allem erregten Prunken mit Modeeinfällen abholde Verfasser durchschimmern läßt; denn die Krise der Wertautonomistik ist in Sicht. Besonders dankbar muß man gegenwärtig diesem Büchlein sein, weil es in düsteren Tagen die hellenische Freudigkeit und Helligkeit der thomistischen Kulturphilosophie aufleuchten läßt, um sie mit gelassener Entschlossenheit mitten in unsere Gegenwart hineinzutragen.

Walter König stellt in schwungvoller Rede dem erregten Weisheitsgerede der Gegenwart die thomistische Sophrosyne gegenüber.

Francesco Ogliati, L'anima di San Tommaso. — Die Seele des gelehrtesten unter den Heiligen schaut auch die höchsten Gegenstände der Forschung (die religiösen) mit der frommen Be-

sonnenheit eines Philosophen. In seiner tiefen Gelassenheit wird er zum liebenswürdigen Spiegel alles Seins in allen Stufen seiner Vollkommenheit. Das transzendente Sein in seiner vielfach differenzierten Eigenart ist *il intimo cuore del tomismo*. Die letzten Worte drücken den Sinn der (nicht diagraphisch-psychographisch gemeinten) Überschrift zutreffender aus als diese selbst. Die Schrift gemahnt an Ausführungen *Switalskis*, die auch die *analogia entis* als Kerngedanken des thomistischen Systems hinstellen.

Prälat *Schöpfer* schildert mit umfassender Sachkenntnis den Geistesfürsten, den wir heute als Vollendeten und Siegreichen so gern uns vorstellen, als vielfach Angefochtenen und Ringenden mitten in den wissenschaftlichen Kämpfen des Mittelalters. Ohne einer billigen Stilisierung irgendwie zu verfallen, sieht er die damalige Lage mit unbeirrtem Blick. Wie wenig Thomas als Hemmnis kommender Naturforschung zu wirken gesonnen ist, wird besonders einleuchtend verdeutlicht. Eine vertiefte Vorstellung von wissenschaftlicher Arbeit im Sinne des Aquinaten wird so begründet.

2. Immanuel Kant.

Das von *P. Agostino Gemelli* herausgegebene Jubiläums-Sammelwerk der katholischen Universität Mailand enthält folgende Beiträge:

I. *Fr. Agostino Gemelli*, Unser Gesichtspunkt beim Studium der Philosophie Immanuel Kants.

Gemelli legt dar, wie die über Kant hinausdrängende Entwicklung der philosophischen Problematik zur Besinnung auf das klassische System der *philosophia perennis* drängt. In diesem Sinne liegt Thomas von Aquin ebenso sehr vor wie hinter uns. *Gemelli* versucht, den Kantischen Subjektivismus nahe an die Systeme der antiken Innerlichkeit heranzurücken (Sokrates, Augustinus). Dabei übersieht er gelegentlich den Unterschied, daß bei Kant die reale und transsubjektive Umwelt der wertvollen Seele sich in Erscheinungsdunst auflöst, wobei die augustinsche Gewißheit der Selbstexistenz wankend wird. Die sokratische Tragödie der Seele verliert durch Kant ihren (sophokleischen) Schauplatz und wird in ihrem Sinn mißverstanden.

II. *Mario Casotti*, Kant gestern und heute im Gegensatz zur christlichen Idee.

Wenn *Gemelli* hie und da Kant der antiken Denkart zu sehr annähert, so tut *Casotti* alles, um die Kluft zwischen Kant und der christlichen Philosophie möglichst unüberbrückbar zu schildern. Mit Recht hebt er hervor, daß man den antiken Idealismus nicht den Systemen des romantischen amalgamieren soll. Der Versuch ist in der Tat aussichtslos. *Casotti* weist außerdem mit Nachdruck auf die Widersprüche zwischen Kants subjektivem und Hegels objektivem Idealismus hin, nicht ohne dabei der italienischen Varianten zu gedenken. *Casotti* fürchtet in die modernistische Scylla zu stürzen, wenn er hier ausgleichen wollte. Auf diese Weise verkennt er die bleibende Bedeutung der transszendentalen Methode, die ja mit jedem Zuwachs der Einzelwissenschaften gewinnen muß. Wer sie heute anwendet, würde dadurch weder Kantianer noch Modernist. *Casotti* vergißt in seinem pathetischen Eifer, daß ein allzu ängstliches Aufspüren vermeinter Unvereinbarkeiten in die skeptische Charybde stürzt (vgl. *Abaelards Sic et non*).

III. *Ludovico de Simone*, Die Einheitlichkeit der Kantischen Philosophie in den drei Kritiken.

De Simone findet den Punkt, wo alle Fäden der drei Kritiken Kants zusammenlaufen, in den regulativen Ideen der teleologischen Naturbetrachtung, also im zweiten Teil der Kritik der Urteilskraft. Sehr wahr. (Der Gedanke ist von *Hegel*, *Kuno Fischer* und *Windelband* dargetan worden.) Es soll nicht verkannt werden, daß es romanischem Naturell besonders schwer fallen muß, das Kantische Systemgewirke zu entwirren. Eine didaktisch zu begrüßende Darlegung.

IV. *Fr. Emilio Chiocchetti*, Die „Kritik der reinen Vernunft“ in der Philosophie Galluppis und Rosminis.

Chiocchetti geht den Einflüssen Kants in Italien nach. Wie auch Honecker nachgewiesen hat, weckt der reine Kantianismus im romanischen Geblüt sofort Widerstände — sehr anders als der nachkantische Romantizismus, der ja bis auf den heutigen Tag starken Einfluß übt. Die Einwände Galluppis und Rosminis liegen denn auch auf der Linie des Schellingischen Ontologismus, seiner absoluten Philosophie. Rosmini bringt schon gelegentlich das moderne Argument, daß die von Kant gewählten Beispiele für „synthetische Urteile a priori“ gar nicht die von ihm vermeinte Struktur enthalten. Rosmini zeigt auch tiefeindringend, daß Kant den Unterschied zwischen idealen und realen Gebilden (z. B. des Raumes) übersieht (vgl. S. 31. ... l'errore fondamentale del Criticismo ... consista nell' aver fatto delle idee nostre e delle cose esterne una cosa sola). Damit rückt er freilich von Kant ab, wie er nachdrücklich betont; er verbleibt aber im Bannkreis der nachkantischen Romantik. Während diese in verschiedenen Gestalten den Spinozismus erneuert, repristiniert Rosmini den Ontologismus von Malebranche.

V. *Amato Masnovo*, Apriorismus und ... Apriorismus.

Masnovo sieht im italienischen Kantianismus (besser Nachkantianismus) einen Rückschlag auf den romanischen Sensualismus, der von Locke und mehr von Condillac hereinströmt. In diesem Kampfe tritt neben die von Kant irgendwie beeinflussten Galluppi und Rosmini der neothomistische Burretti, immune da Kantismo.

VI. *Paolo Rotta*, Platon und Kant.

Rotta vergleicht Platon und Kant, nicht ohne des Schopenhauerischen Lösungsversuches zu gedenken. Er glaubt in der Marburger Auffassung den wahren Kant zu erkennen. Während man dort den Platon kantianisch verzerrt hat, widerfährt Rotta das echt italienische Schicksal, die Statue Kants platonisch zu überstilisieren. Philosophisch ist dies trotzdem der wertvollste Beitrag des Heftes.

VII. *Umberto Padovani*, Die Religion in den Grenzen der reinen Vernunft.

Padovani gedenkt der Kantischen Religionsphilosophie. Ähnlich wie Jansen hebt *Padovani* hervor, wie tief gerade die Vernunftreligion in bloßer (historisch und mystisch blinder) Aufklärung stecken bleibt. Doch erkennt er die starken ethischen Impulse nicht, die sie etwas beleben. Er vergißt nicht Kants Pietismus, aus dem seine metaphysische Sehnsucht stammt und seine fast Pascalische Überzeugung vom radikal Bösen. Von katholischer Religiosität kannte er nichts. Seine Vorstellungen davon sind Zerrbilder. Protestantisch bleibt seine Meinung von der unsichtbar-allgemeinen Kirche.

VIII. *Guido Rossi*, Das Problem des Daseins Gottes in den verschiedenen Phasen des Kantischen Denkens.

Rossi verfolgt mit feinem individual-psychologischem Verständnis die Phasen und Wandlungen der Kantischen Gedanken über die Gottesbeweise; er spürt den Einflüssen Wolffs und Newtons nach. Für die kritizistische Periode Kants beschränkt er sich nicht auf die Kapitel der Dialektik über das transzendente Ideal, sondern er berücksichtigt die Antinomie zum Gottesbeweis mit. Über das Verhältnis von Postulat und Beweis folgen feinsinnige Ausführungen. Besonders gelungen ist die Vergleichung der Widerlegung des physiko-teleologischen Beweises mit den Ausführungen der Kritik der Urteilskraft zur Teleologie in der Natur. *Rossi* weist darauf hin, wie sehr Kant die scholastische Fragestellung durch Wolffs verfärbte Brille sieht, wie ihm das Kernproblem der scholastischen Induktion entgeht, wie Kants Widerlegungen nur gelten würden, wenn seine transzendente Analytik durchaus bewiesen wäre.

IX. *Giovanni Battista Biavaschi*, Das politische System in der Philosophie I. Kants.

Biavaschi befaßt sich mit Kants Staatstheorie. Er zeigt, wie die Befugnis zu zwingen als Grundlage des Rechts den Staat in die Nähe des aufgeklärten Polizeistaates rückt.

X. *Ulisse Pucci*, Kants Pädagogik.

Pucci stellt die Schwierigkeiten der Kantischen Pädagogik dar. Der Vertreter der Autonomie sieht sich gezwungen, schroffster Disziplin das Wort zu reden. Der begeisterte Lehrer Rousseaus entwirft ein kaltes katechetisches Schema ohne jeden Einschlag psychologischer Pädagogik. Der Lehrer der intelligibeln Freiheit macht für die Jugend aus seinem „Du sollst“ ein immerwährend und peinlich wiederholtes „Du mußt“. Man könnte hinzufügen, daß die ganze Härte der Kantischen Ethik in seiner Pädagogik ans Licht tritt, und daß man die Kinder bedauern müßte, die immer nur unter dieser essigsauren Rute erzogen werden sollten.

Alles in allem ist dies Buch zum Gedächtnis an Kants Geburt keine Jubelschrift. Aber was soll man dazu sagen? Die Stimmen der intimsten Jünger Kants haben in dieser Gegenwart sehr wenig jubelnd sich vernehmen lassen. Täuscht nicht alles, so klangen sie verzagt. —

Wie in seinen „Wegen zur Weltweisheit“, mit derselben Klarheit und Gabe der monumentalisierenden Vereinfachung, legt *Bernhard Jansen* dem Gebildeten der Gegenwart das kritizistische System dar. Er verflucht das Werk des Königsberger Denkers in das Gewebe der empirischen und rationalistischen Weltmeinungen, die ihm voraufgehen. Im Brennpunkt von Jansens Interesse steht die praktische Metaphysik mit ihren religions-philosophischen Auswirkungen. Die (sinkende) Gegenwartsbedeutung des Kritizismus wird mit intimer Sachkenntnis gewürdigt.

Unter den unzähligen Schriften zum Gedächtnis an Kant fesselt die vor der Görres-Gesellschaft gehaltene Rede *Switalskis* durch ihre schlichte Klarheit und sachliche Eindringlichkeit. *Switalski* weist die geschichtlichen Gründe nach, aus denen das Kantische Gestirn emporstieg: die Überlastung des arbeitsteiligen *Rinascimento*, die Überschätzung stürmischer Anfangserfolge der zügellosen Forschung, die unmündige Hybris vermeinter Reife jungen Aufklärens, die mißverständene Innerlichkeit. *Switalski* weist die sachlichen Gründe der heute kaum mehr geleugneten Kantdämmerung nach: die Anarchie der arbeitsteiligen Wissenschaft, die veränderte Struktur der erfolgreichen Naturerforschung, die Katastrophe schöpferwähniger Romantik, die nervös zerrüttete Innerlichkeit. Tragisch so gestürzt, schaut die moderne Seele die objektive Sternenwelt Dantes und ihren Werthimmel, möchte hoffen, möchte glauben und wagt nicht. *Switalski* zeigt im Kantischen Idealismus das verzerrte Spiegelbild christlicher Wahrheit: Die Gottesidee verflüchtigt zum Bewußtsein überhaupt, die Schöpferkraft zur Thesis a priori, die ewige Weisheit zur regulativen Norm. *Switalski* sieht es tief, daß der Idealismus die Formel birgt für die jenseitigen Dinge, jenseitige Schau, jenseitige Erkenntnis, Reinheit und Schönheit. Uns auf Erden bleibt die mühsame Arbeit Schritt für Schritt, die realistische. In sehr dankenswerter Nachdrücklichkeit gemahnt *Switalski* an das Moment der Spontaneität im intellectus agens. Aus der kristallinen Sprache der Rede, die sich gelegentlich zu leuchtender Großartigkeit steigert, klingt eine eherne Selbstzucht des Geistes, wie sie der modernen Seele gar sehr frommte.

3. Geschichte der Philosophie.

Die „Geschichte der alten Philosophie“ von Prof. *Hans Meyer*, ein Werk der deutschen Gelehrtentugenden, der gründlichen Quellenkenntnis, der umsichtigen Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen, der philologischen Sauberkeit, wirft nirgend ohne Not bewährte Einteilungen um, klebt aber auch nirgend an starrem Schema. Um den Schwerpunkt des Werkes lagert sich das Universalsystem des Aristoteles, das entgegen nun wohl überwundenen marburgischen Launen unverkürzt zu seinem Rechte kommt. Deswegen ist weder Platon noch auch der Neuplatonismus verkannt worden. Die Eigenart der antiken Physik ist in den Kapiteln über die Atomistik und den Pythagoreismus gut beleuchtet. Nicht zuletzt ist die didaktische Klarheit zu rühmen, auch Anfängern darf das Werk unbesorgt empfohlen werden.

In Alois Dempf „Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung“ stellt ein originaler, mit dem Leben der gegenwärtigen Kultur enger als andere verwachsener Denker einer Zeit, die nach Synthese verstreuter Geistesgüter begierig ist, das Wachstum der mittelalterlichen Gedankengebilde zur Summa dar. Mit erstaunlich eindringender Einzelkenntnis weist er nach, wie solche Methode zur Konkordanz zwischen Religion und Wissenschaft, zur Harmonie ursprünglich unvereinbar scheinender Schulmeinungen führen kann und hoffentlich in Zukunft wieder führen wird.

Wie stark im Vergleich zum Interesse an Kant in Italien das Interesse zum romantischen (nachhegelianischen) Idealismus ist, beweist (wie vieles in der Mailänder Kant-Gedächtnisschrift) die in 3. Auflage vorliegende Schrift *Emilio Chiocchettis*, dieses klaren, objektiv-darstellenden, bereitwillig anerkennenden, maßvoll und doch entschieden kritisierenden, ausgezeichneten Kenners der neuidealistischen Philosophie Italiens und ihres meistgenannten Führers Croce. Uns Deutsche gemahnt *Chiocchetti* gelegentlich an die Art, mit der *Emil Hammacher* dem Problem Croce und Neuhegelianismus begegnet ist. Selten sind die Transzendenz des Seins und das „Anderssein des Begriffes“ so deutlich einander gegenübergerückt worden.

Zum Schluß: *Otto Siebert*, „Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung“. Wie groß muß die materialistische Dürre und technizistische Erstarrung in weiten Kreisen unseres Volkes noch sein, wenn dieser Kreise Flüchtige bei dem feinsinnigen Kulturphilosophen und warmherzigen Menschenfreunde Eucken schon lebendige Buntheit und geistiges Genüge finden, wenn sie niemals merken, wie bourgeois diese „Religion“, wie larmoyant-professoral dieser Idealismus bleibt. Genug ist nicht genug!

4. Philosophische Einzelstudien.

Nicht ganz „im Zeitbilde“ scheint der Frankfurter Theologe *P. Herr* zu sein. Dieser bespricht in der Literarischen Wochenschrift ein neognostisches Werk von Wilhelm Müller, „Gottentfaltung“. In der Besprechung liest man: Wenn „der Verfasser zur Zeit der Gnostiker gelebt hätte, dann hätte er vermutlich eine neue Gnosis geschaffen.“ Sollte es dem Berichterstatter denn gänzlich entgangen sein, daß wir heute wiederum zur Zeit der Gnosis leben. Der Gnostiker E. H. Schmitt veröffentlicht bei Diederichs sein zweibändiges Werk „Dokumente der Gnosis“, die klassische „Pistis Sophia“ wurde neu übersetzt. Ein Münchener Verlag (Otto Wilhelm Barth) gibt Gnostiker und Kabbalisten aller Observanzen heraus. Die anthroposophische Gnosis zählt Hunderttausende von Anhängern. Als ich vor zwei Jahren über *Max Scheler* schrieb, daß gnostische Gesichte vor seinem geistigen Auge schweben, hat man mich wegen Schwarzseherei getadelt. Heute schreibt er das Dokument seiner gnostischen Wendung unter dem Titel „Die Formen des Wissens und der Bildung.“ Wie immer in den eruptiven Schriften *Schellers* steht unter diesem Titel vieles, was der Strenge nach nicht eben darunter fiele. *Schellers* Polemik gegen die katholische Kirche sieht nicht nur auf Außenwerke wie den Index (S. 6) und den politischen Katholizismus des oder jenes Fascisten (S. 7). Er beklagt nach für einen so großen Geist allzu geläufigem Schema die „von Tag zu Tag steigende Unfreiheit und Dumpfheit“. Er beklagt, wie Revolution und Konkordat „die Macht der römischen Kirche ganz bedeutend gestärkt“ haben (S. 7). Er bekämpft nicht nur die katholischen Weltanschauungsprofessuren, sondern „alle Formen der Gebundenheit“ (S. 8). Er nennt „echter Philosophie und Wissenschaft abträgliche Bewegungen“ (S. 10); darunter „die . . . immer stärker vordringenden kirchlichen Scholastiker, deren Denkart einem Weltalter und einer Gesellschaft eigen sind, die vier Jahrhunderte lang tot sind“. Ein wahrhaft futuristischer Standpunkt, auf welchem wir uns jedenfalls um die von *Scheler* gepriesene vedische Gnosis noch viel weniger zu kümmern hätten. *Scheler* verschärft seine Angriffe gegen zentrale Dogmen: „nicht Warten auf einen Erlöser von außen, nicht Empfang kapitalisierter Erlösungsgnaden durch eine Kirche, die ihren Stifter dinglich verspottet“

(S. 21). Er verwirft nicht nur den kritischen Realismus in der Metaphysik (S. 30 u. a.), sondern auch die substantialistische Seelenlehre (S. 45), die Schöpfung (S. 43 u. a.) und den Theismus (S. 43). Positiv verkündet er den reinen Gnostizismus, das „Erlösungsgewissen“ (S. 33 u. a.). Mit Boehme nimmt *Scheler* die Ur-Gegensätzlichkeit in Gott an (S. 33). Die Welt wird, weil „der gotthafte Geist den daimonischen Drang enthemmte, um die nur wesende Idee des Göttlichen zu realisieren“ (S. 43). Das Geistige im Menschen ist „eine Selbstkonzentration des einen göttlichen Geistes“ (S. 45). Der gnostische Urgeist ist eben mangelhaft und entwickelt sich erst. *Scheler* scheut sich nicht zu zitieren: „Un dieu tout-puissant, tout-savant, parfait et calme, serait un ogre. Dieu souffre . . .“ (S. 49). Im Menschen reift die Gottentfaltung mit. „Seine Geschichte ist . . . hineingeflochten in das Werden der Gottheit selbst“ (S. 21). *Scheler* spricht mit aller Gnosis von einer „Gottmitverwirklichung durch den Menschen“ (S. 22). Hiermit erlöst der Mensch sich selbst in einer „Humanisierung — die zugleich Selbst-Deifizierung ist“ (S. 21). Es ist nicht durchaus einleuchtend, warum *Scheler* unsere Gegenwart als „alexandrinisch-hellenistisches Zeitalter“ verwünscht. Wenn es das ist (und vieles spricht dafür), dann hat der Gnostizismus heute ja allerhand Aussichten. *Scheler* beurteilt diese Aussichten nur deshalb trübe, weil er seine Mitgnostiker verwirft. Er hofft alles Heil von „einer kleinen, hochgebildeten Elite“ (S. 9). Man geht kaum fehl, wenn man die Schelerianer als diese Elite ansieht. Höchst merkwürdig sind die Mittel, mit deren Hilfe diese Bildung zum Siege geführt werden soll. *Scheler* wünscht „eine aufgeklärte despotische Diktatur, die der bildungsfeindlichen Masse und ihrer Führerschaften nicht achtet, sondern mit Peitsche, Säbel und Zuckerbrot sie beherrscht“. Wieviel Enttäuschung und verzweifelter Groll spricht aus diesem Satze. Sollte der geniale Neognostiker in der seltsamen Illusion leben, daß ihm seine Zukunft auch nur eines dieser macchiavellistischen Werkzeuge in die Hand liefern werde? Wenn ja, so könnte man schwankend werden, wie der Ausdruck „Selbstdeificatio“ ins Deutsche zu übertragen sei. Im Sinne des Autors muß man sagen „Selbstvergottung“; qualvoll nahe liegt aber „Selbstvergötterung“.

In *Getzeny*, „Vom Reich der Werte“ referiert eine lebenswürdige Persönlichkeit in summarischer Darstellung, aber ohne den Versuch der Nachprüfung über Max Schelers Lehre vom Wert und Werterfüllen.

Friedrich Günther, „Leib und Seele“ ist eine unter dem Einfluß *Bechers* entstandene klare und scharfsinnige Dissertation, welche nachweist, warum es physiologische Schwierigkeiten, die vernichtend für die Wechselwirkungshypothese wären, nicht gibt. Darüber hinaus diskutiert sie mit Glück verschiedene, bei dem heutigen Stande der Forschung denkbare Variationen der Wechselwirkungshypothese und tut dar, warum sie der Hypothese des psychophysischen Parallelismus vorzuziehen sind.

Johannes Hessen, „Erkenntnistheorie“. — Ein von *Schelers* Phänomenologie stark beeinflusstes Büchlein, das mit gelehrter Eklektik verschiedene Spielarten bisheriger Erkenntnistheorien abhandelt, möchte ihnen gegenüber mit der „Intuition des Wesens“ durchdringen.

Barthel Schmitz, „Die Freiheit des Ich“. — Mit der Widerlegung einer Anzahl von ungeprüften Voraussetzungen des Kantischen Denkens schwindet durchaus nicht seine transszendentale Methode. Eine Umstellung in der Auffassung von dem, was eigentlich strenge Wissenschaft sei, zeitigt andere Ergebnisse der transszendenten Methodik; z. B. die unerläßliche Anerkennung einer wirklichen und freien Seele. Schmitz entwickelt diesen an sich zutreffenden Gedanken. Dann stellt er sein überschätztes Ergebnis in romantischem Überschwang in den Brennpunkt des metaphysischen Systems, einem Neuschellingtum näher rückend, als ihm selbst lieb ist. Das begabte und anregende, aber unausgeglichene und nicht immer klare Buch enthält im einzelnen Sätze, welche sich unmöglich halten lassen: „Die Substantialität des Ich ist gleichbedeutend mit dem Bewußtsein seiner Identität“ (S. 53). So einfach ist das wirklich nicht. Die abschließenden Vorschläge sind unreif und würden ohne Schaden fehlen.

Helmut Fahsel, der eindringliche Berliner Rhetor, vertieft in seiner „Auseinandersetzung mit Schopenhauer“ die Begriffe von Optimismus und Pessimismus; er überwindet den allzu billigen Frohsinn des Aufklärers wie irgendwelche Kundgabe verbitterter Stimmungen. Er schildert den Schopenhauer des vierten Buches als warmherzigen Fürsprecher indischer und katholischer Aszese. Wo Schopenhauer den Buddhismus umdeutet, das erfaßt Fahsel weit deutlicher als etwa noch Deussen. Warum er die katholische Mystik in quietistische Häresie umliert, macht Fahsel begreiflich. Indem er die verschiedene Willensrichtung der östlichen und der westlichen Aszetik scheidet, zeichnet er die Züge der christlichen Weltüberwindung reiner als Artur Schopenhauer, der nur die Weltflucht sehen möchte. Schließlich zerstreut Fahsel die Bedenken der Kulturtheoretik, welche man gegen die christliche Aszetik vorzubringen pflegt.

Silvio Vismaro bringt in seiner geschichtsphilosophischen Studie keine Theorie des Gottesreiches im Sinne des Origenes, Augustins oder (wenn man will) Lessings. Unter welchen metaphysischen Voraussetzungen läßt sich sinnvoll historisch forschen, unter welchen metaphysischen Voraussetzungen gewinnt der Begriff Geschichte seine Wesenseigenart und Fülle? Das ist vielmehr die Frage hier. Eine geziemende und scharfsinnig beantwortete. Eine begreifliche Welt mit durchformtem Aufbau, ein organisches Leben voll zielstrebigster Eigenart (soviel als Schauplatz), Geschöpfe besonnenen Entschlusses und einer wensschon begrenzten Freiheit, ein Ziel voll Wert, eine Vorsehung voll Macht und Heiligkeit. Nur wenn die Welt so geartet, gestaltet, geleitet ist, können sich darin historische Ereignisse abspielen, deren Eigenart es verbietet, sie (materialistisch) mit physikalischen oder (idealistisch) mit theognisch-gnostischen Geschehnissen zu verwechseln.

5. Philosophie, Religion, Leben.

Arnold Rademacher, „Religion und Leben“. — Ein kostbares und seltenes Buch; man nimmt es mit einer behutsamen und ehrerbietigen Scheu zur Hand. Denn hier redet ein Weiser. Es entsteht alsbald eine vertiefte Stille um das Werk her. Die Worte strömen ganz schlicht aus einem sehr tiefen und klaren Bronnen. Ein berufener Mystiker aus seiner Reife und Fülle sagt etwas von der Welt. Er weiß, wo es ihr mangelt, weiß, wo sie gegenwärtig in Not und Dürre liegt. Er sagt es ihr auch, aber niemals schilt er, niemals wird er lieblos. So klar und streng er über Sünde und selbstverschuldete Krankheit denkt, so barmherzig und warm versteht diese anima christianissima den Sünder und den Kranken. Deshalb ruft der geborene Mystiker nach hilfskräftigen Ärzten der Seele, die im Weltgetriebe unter Blut und Tränen ausharren, nach innerweltlichen Heiligen in allerhand Röcken, Kitteln und Werkerblusen. Nach dem Pol der Werkätigkeit hinüber lodert die Sehnsucht einer sehr großen betrachtenden Begabung. Ganz scheu und demütig wird das Weltkind von heute, wenn es spürt, was alles ihm da zugemutet, zugetraut wird. Könnten wir denn so? Wie dem auch sei —, der Verständnisvolle und Gütige wird manchem werktätigen Weltkind verzeihen, wenn dessen Sehnsucht wiederum mehr nach dem mystischen Pol hinüberlodert.

„Katholisches Kulturgut als Bildungstoff“, herausgegeben von *Friedrich Schneider*. — Die preußische Schulpolitik im Bunde mit der kleindeutschen Geschichtsklitterung hatte vor dem großen Kriege katholisches Schrifttum als Bildungstoff auf den öffentlichen Schulen fast ausgemerzt. Das gilt nicht nur für die simultanen und öffentlichen Mittelschulen, auch noch für die katholischen und privaten. Verständlich genug bei der weitreichenden Lehrplanbevormundung. Heute, wo eine Wendung der preußischen Schulpolitik vor Augen liegt, und wo die großdeutsche Geschichtsauffassung marschiert, muß katholisches Kulturgut in allen Sprachen und im philosophischen Unterricht seinen Platz an der Sonne gewinnen. Das gilt nicht nur etwa für das erhoffte katholische Gymnasium, sondern auch für sonstige Formen der höheren Schule. Soll Gerechtigkeit walten, so gilt es auch für sogenannte weltliche Schulen noch; denn was Homer recht ist, das ist Dante billig. Die Mitarbeiter des

Werkes verdienen allen Dank für die weitreichenden Anregungen. Es ist wahrlich an solchem Bildungsstoff genug da. Beschämend nur (natürlich nicht für die Mitarbeiter des Werkes), daß es überhaupt notwendig werden konnte, den versunkenen zu heben.

6. Philosophische Lesebücher.

Es ist verständlich, daß katholische Pädagogen den gegenwärtig geforderten propädeutischen Philosophieunterricht, der kursorische Lektüre von Klassikern fordert, nicht auf das Schrifttum des deutschen Idealismus allein gründen lassen können, wie das (wenigstens anfangs) die ministeriellen Denkschriften forderten. Mit der Ablehnung allein war es natürlich nicht getan. Es mußten positive Lehrmittel geschaffen werden, um Denkern wie Aristoteles, Augustinus, Thomas, Leibniz den ihnen gebührenden überragenden Einfluß in der Schullektüre zu sichern. Daß hierbei gleich Auswahlmöglichkeiten geschaffen wurden, ist begrüßenswert. Ist doch die intellektuale Höhenlage nicht überall gleich, sind doch in verschiedenen Gegenden die Schüler mehr oder weniger im Glauben gefährdet. Die höchsten wissenschaftlichen Anforderungen stellt das von *Feldmann* (Paderborn) herausgegebene Werk, für gefährdete Schulen ist das Aschendorffsche Lesebuch (*Grimmelt, Humborg und Rohfleisch*) am meisten zu empfehlen. In gut katholischen Gegenden und für die durchschnittliche Reifelage empfiehlt sich das *Ettlingersche* Lesebuch. Das Aschendorffsche Lesebuch ist problemgeschichtlich gegliedert, das Köselsche (*Ettlinger*) zeigt mit Hilfe didaktisch wertvoller Tafeln dem Lehrer instruktive Einteilungsmöglichkeiten, das Schöninghsche (*Feldmann*) setzt sehr durchgebildete Lehrer voraus. Hoffen wir, daß uns in Zukunft viele solcher Lehrer erwachsen. Gegenwärtig bekennen manche, der propädeutischen Aufgabe kaum gewachsen zu sein.

Siegfried Behn.

Neue Literatur zum Alten Testament.

Nikel, Dr. Joh. †, Grundriß der Einleitung in das Alte Testament. Aschendorff, Münster 1924. Brosch. 6,60 Mark, geb. 8 Mark. — *Dürr, Dr. Lor.*, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin 1925. Brosch. 6 Mark. — *Ders.*, Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten. L. Schwann, Düsseldorf 1926. — *Peters, Dr. Norb.*, Osee und die Geschichte. (Verzeichnis der Vorlesungen an der philos.-theol. Akademie zu Paderborn.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1924. — *Fischer, Dr. Joh.*, Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 42.) A. Töpelmann, Gießen 1926. Geh. 2,30 Mark. — Das Buch Im Anfang, verdeutscht von *Martin Buber* gemeinsam mit *Franz Rosenzweig*. Lambert Schneider, Berlin o. J. — *Steindorff, Dr. Georg*, Die Blütezeit des Pharaonenreiches. 2. Aufl. mit 193 Abbildungen und 8 farbigen Tafeln. Velhagen & Klasing, Bielefeld und Leipzig 1926. Geb. 10 Mark.

* * *

Mit Spannung hatte man schon lange vielerseits das Erscheinen der Einleitung in das Alte Testament erwartet, die im Rahmen des „Exegetischen Handbuchs zum Alten Testament“ von dem Herausgeber Professor Dr. *Nikel* selbst angekündigt war. Als vorläufigen Ersatz dafür wird man darum den „Grundriß der Einleitung in das Alte Testament“ mit Freuden begrüßen, den Professor *Heinisch* in Nymegen aus dem Nachlaß des Verstorbenen herausgegeben hat. Was man von einer Einleitung erwartet: eine knappe und doch gründliche Einführung in die literarischen und theologischen Probleme der alttestamentlichen Forschung, bietet *Nikels* Grundriß in durchweg ausgezeichnete Form. Wenn man sich diesen Zweck der Einleitung vor Augen hält und beachtet, daß nach dem heutigen Stande der Forschung in sehr vielen Fragen noch keine endgültige Lösung geboten werden kann, wird man es berechtigt finden, daß der Verfasser in erster Linie über den Stand der Forschung referiert und sich vielfach begnügt, in den vorliegenden Forschungsergebnissen solides und brauchbares Material vom unsoliden zu sondern und den Aufbau der Lösung der weiterschreitenden Forschung zu überlassen. Besonders ausführlich ist das Referat über das Pentateuchproblem (S. 19—98), das mit außerordentlicher Klarheit und Gründlichkeit über alle Seiten dieser wichtigen Frage orientiert. Auch für die anderen Bücher wird durchweg eine bei aller Kürze doch im wesentlichen vollständige Orientierung über die vorhandenen Probleme geboten. Zu kurz aber sind die Psalmen abgetan (§ 41). Gerade dieses Buch, das durch den Einfluß der Wellhausenschen Richtung lange als eines der letzten Erzeugnisse der alttestamentlichen Literatur angesehen und darum auch in seiner Bedeutung als echtes Dokument altisraelitischer Religion nicht richtig gewertet wurde, gewinnt neuerdings eine ganz andere Schätzung. In der hauptsächlich referierenden Art des Buches liegt es auch begründet, daß manche Fragen nicht weit genug verfolgt werden. Die wichtige Frage nach den verschiedenen „literarischen Arten“ der Erzählung, die für das Verständnis der geschichtlichen Teile von grundlegender Bedeutung ist, und deren Klärung viele Probleme ihrer Lösung entgegenführen könnte, ist in dem § 3 über „die Geschichtsschreibung bei den Hebräern“ zu kurz behandelt. Ganz besondere Anerkennung aber verdient das außerordentlich reichhaltige Verzeichnis der zu den einzelnen alttestamentlichen Büchern und Problemen erschienenen Literatur. Mir ist keine andere Zusammenstellung bekannt, in der man so leicht und vollständig alles zusammenfinden könnte, was an alttestamentlicher Literatur bis zum Abschluß des Buches veröffentlicht war.

Ein Einzelproblem, und zwar eine Hauptfrage der alttestamentlichen Theologie, greift Professor Dr. *L. Dürr* auf in seiner Schrift: „Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung“. Sehr eingehend und gründlich geht der Verfasser den angeblichen fremden Anknüpfungspunkten für die Heilandserwartung besonders in Ägypten und Babylonien nach. Das Resultat fällt negativ aus. Die Heilandserwartung ist Israels

ureltesten Eigentum. Mit der vielfach noch nachwirkenden rationalistischen Theorie, daß die Messiaserwartung erst durch die Umbiegung von vorläufig nicht zu verwirklichenden politischen Hoffnungen in und nach dem Exil entstanden sei, setzt sich die Schrift gründlich auseinander, und ihr besonderes Verdienst liegt gerade darin, daß sie die Heilandserwartung als uraltes Glaubensgut in Israel nachweist. Dabei fällt auch Licht auf das Alter der eschatologischen Vorstellungen in Israel, die man bisher möglichst spät ansetzen wollte. Die „durchaus eschatologisch gestimmten“ Sprüche Bileams (Num 23—24) möchte Dürr in ihrer jetzigen sprachlichen Formulierung in die Richterzeit setzen (S. 63).

Für den Ursprung des Heilandsglaubens wird also und, wie die angeblichen „Parallelen“ dartun, mit Recht jeder fremde Einfluß abgelehnt. Für den „Ausbau“ der Idee dagegen nimmt Dürr eine gewisse Beeinflussung von außen her an. Der babylonisch-assyrische „Hofstil“ hat die Schilderung des Königtums des erwarteten Heilandes beeinflußt. Die wichtigste Einwirkung aber findet der Verfasser in der Schilderung des Messias in Is 53, die ihn als leidenden und sühnenden Mittler für das Volk darstellt. Diese Darstellung sei beeinflusst von einer Sühnezeremonie, die der König von Babylon alljährlich am Neujahrsfeste vollzogen habe. Ein Ritualtext erzählt uns, wie der Oberpriester dem König im Marduktempel das Zepter und die anderen Insignien der Herrschaft abnimmt, sodann den König auf die Wange schlägt und ihn vor dem Bilde des Bel niederknien läßt, wo der König dann ein bestimmtes Gebet, einen sogenannten Unschuldpsalm, rezitiert. Im Anschluß daran heißt es dann im Ritual: „Wenn er ihn auf die Wange geschlagen hat und dann die Tränen kommen, wird Bel gnädig sein; wenn seine Tränen aber nicht kommen, wird Bel zürnen, der Feind wird sich erheben und seinen Sturz herbei führen.“ Gerade dieser Zusatz zeigt meines Erachtens, daß die Sühnezeremonie ganz entsprechend dem sonstigen Geiste der babylonischen Religion einen zauberhaften und mantischen Charakter hatte. Es galt, den Zorn Bels wegen etwaiger Nachlässigkeiten im verflossenen Jahr zu beschwichtigen und ein gutes Omen für seine Huld im neuen Jahre zu erlangen. In Is 53 aber handelt es sich nicht um eine liturgisch-symbolische Sühnezeremonie, sondern um ein wirkliches Leiden und Sterben des Gottesknechtes, durch das er „die vielen“ gerecht machen wird. Das ist ein so wesentlicher Unterschied, daß es mir nicht wahrscheinlich erscheint, daß die Idee von Is 53 auf eine Anregung durch jene babylonische Sühnezeremonie zurückgehe. Auch diese Seite des Messiasbildes wird israelitisches Eigengut sein.

Eine zweite wertvolle alttestamentliche Arbeit bietet *derselbe Verfasser* in dem Werke „Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten“. In kurzer Zusammenfassung orientiert das Buch über Wesen und Aufgabe der Propheten im allgemeinen, um sodann die bedeutendsten Einzelgestalten und ihr Werk zu behandeln. Bei der gewollt knappen Darstellung, in die der Verfasser den gewaltigen Stoff zusammenpressen mußte, können die zahlreichen Probleme, die der Stoff bietet, nur kurz skizziert werden. So ist der § 1 über Ursprung des Prophetentums gleich ein Bündel von wichtigen Fragen. Klar und scharf betont Dürr hier den rein religiösen Ursprung des Prophetentums. Die Propheten treten auf als Vertreter der Sache Gottes beim Volk, als Hüter des „Bundes“. Die Propheten, die uns als religiöse Führer des Volkes im Alten Testament begegnen, sind auch zu unterscheiden von den „Prophetenvereinen“, wie sie I Sam 10, 5; 19, 18 u. ö. erwähnt werden. In den letzteren möchte Dürr nur „eine zeitweise auftretende Besonderheit des Prophetismus“ (S. 6) sehen. Schwerlich mit Recht. Wir haben Anhaltspunkte dafür, daß solche Prophetengemeinschaften immer in Israel vorhanden waren. Eine genauere Verfolgung ihrer Spuren würde zeigen, daß es sich hier um eine wichtige Erscheinung im religiösen Leben Israels handelt, deren Einfluß förderlich, aber in Zeiten des Verfalles auch verderblich sein konnte. Mit den besseren Elementen in diesen Prophetengemeinschaften lehnen darum auch die „großen Propheten“ keineswegs die Gemeinschaft ab (vgl. Elias, I Reg 19, 10. 14). Das Wort des Amos 7, 14 ist nicht zu übersetzen: „Ich bin kein Prophet“ ... sondern: „Ich war kein Prophet“, wie der nachfolgende Zusammen-

hang fordert. Mit besonderem Interesse aber und mit Dank gegen den Verfasser werden die meisten Leser den zweiten Teil entgegennehmen, der die hervorragendsten prophetischen Gestalten in ihrer Persönlichkeit charakterisiert und ihr Leben und Kämpfen um das gemeinsame große Ziel vor uns wieder lebendig werden läßt. An Hand dieser vorzüglichen Einführung in die Gedankenwelt jener religiösen Führer Israels wird das Eindringen in ihre Schriften leicht und genußreich.

Über ein einzelnes prophetisches Buch handelt Professor *N. Peters* in seiner Studie: „Osee und die Geschichte“ (Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1924). Osee, einer der ältesten Schriftpropheten, hat eine besondere Bedeutung als Zeuge für das Alter der israelitischen Geschichtstradition, die ja von den in Wellhausens Bahnen wandernden Forschern als spätere Konstruktion hingestellt wird. Für diese Auffassung war das Buch Oseas von jeher eine kleine Unbequemlichkeit, die man nicht ganz beseitigen konnte, aber nach Kräften durch Textamputationen zu vermindern strebte (vgl. den Kommentar von Marti: Dodekapropheten, Tübingen). Mit Recht verwahrt sich *Peters* gegen eine solche Methode, unbequeme Stellen zu beseitigen, statt sie zu erklären. Es ist außerordentlich interessant, mit *Peters* den Spuren der Geschichte bei Oseas zu folgen. Meist sind es nur ganz kurze Anspielungen, oft so knapp, daß sie dem heutigen Leser leicht entgehen. Aus Unkenntnis der Beziehung zur Geschichte hat man daher den deshalb unverständlichen Text später oder heute (die Kritik!) ändern wollen. Ein interessantes Beispiel bietet z. B. Os I, 9. Schon einige Handschriften und viele neuere Erklärer wollen den hebräischen Text ändern (statt: *lākem* soll *elohēkem* zu lesen sein) und übersetzen den Vers dann: „Nenne seinen Namen: Lo-ammi (Nicht-mein-Volk), denn ihr seid nicht mein Volk, und ich werde nicht mehr euer Gott sein.“ Jede Textänderung ist aber verkehrt; die Stelle wird klar und bekommt eine wundervolle Pointe, wenn man sie auf Exod 3, 14 bezieht. („Le rapprochement avec Ex III, 14 équivaut presque à un commentaire.“ *Van Hoonacker*, *Les Douze Petits Prophètes*, 1908, wo die gleiche Auffassung der Stelle vertreten wird.) In Os I, 9 ist *lō ēhjēh* nicht Kopula, sondern ein Name, der das Gegenstück zu lo-ammi bietet. In Exod 3, 14 nennt Gott sich neben „jahweh“ auch: „ehjeh“; dort heißt es: „So sprich zu den Israeliten: ehjeh hat mich zu euch gesandt.“ Nun ist es evident, daß Os I, 9 zu übersetzen ist: „Nenne seinen Namen Lo-ammi; denn ihr seid Lo-ammi, und ich bin Lo-ehjeh für euch.“ Dadurch wird diese Stelle ein sicheres Zeugnis, daß Exod 3, 14 schon in der jetzigen Gestalt schriftlich fixiert war; denn nur hier wird ehjeh als Bezeichnung für Gott (= jahweh) verwandt. Solch interessante und wichtige Einzelheiten bietet die Abhandlung in Fülle. Die eine oder andere davon bleibt vielleicht noch unsicher, z. B. Os 6, 7, wo *Peters* ebenfalls und mit Recht jede Textänderung (man will be-adam statt ke-adam lesen) ablehnt. *Peters* übersetzt hier: „Sie haben wie Adam den Bund übertreten.“ Das wäre ein wertvolles Zeugnis für das Alter der Urgeschichte. Aber andere Erklärer fassen ke-adam hier in der Bedeutung: wie ein (schwacher) Mensch und berufen sich dafür auf Job 31, 33; vgl. auch Num 23, 19.

Mit Fragen der Textüberlieferung befaßt sich Professor Dr. *J. Fischer*, „Zur Septuagintavorlage im Pentateuch.“ Man ist sofort gespannt, wie diese Studie sich zu der bekannten Theorie von *F. Wutz* über eine Transskriptionsvorlage für LXX stellt. In einem eigenen Schlußkapitel setzt sich *Fischer* damit auseinander und kommt zu dem Resultat: „Meines Erachtens entbehrt die neue Theorie bezüglich des Pentateuchs jeder soliden historischen und textkritischen Grundlage, und damit tritt die alte Ansicht, daß der hebräische Konsonantentext die Vorlage war, wieder in ihre Rechte“ (S. 40). Der Hauptbeweis *Fischers* gegen die neue Theorie liegt darin, daß er die fehlerhaften Stellen, die *Wutz* nur mit seiner Theorie erklären zu können glaubte, nun ohne diese Hypothese vom hebräischen Text aus direkt erklärt. An den meisten Stellen scheint *Fischers* Erklärung einfacher zu sein als die von *Wutz*; dann ist die Hypothese von einem Transskriptionstext tatsächlich nicht genügend begründet. *Fischers* Untersuchung ist aber nicht im Hinblick auf jene neue Theorie gemacht worden, sondern verfolgt den selbständigen Zweck, die hebräische Orthographie in der Septuagintavorlage festzu-

stellen. Spuren dafür bieten die Abweichungen der LXX vom massorethischen Text. Die Kenntnis der älteren hebräischen Orthographie hat nicht nur rein sprachgeschichtliches Interesse, sondern unter Umständen auch Bedeutung für die Beurteilung von überlieferten Textvarianten. So hat man oft Textkorrekturen zu stützen gesucht durch die Annahme von Abkürzungen bereits in den hebräischen Handschriften vor LXX (vgl. z. B. Rießler, Die kleinen Propheten, Rottenburg 1911). *Fischer* kommt zu dem Resultat: „Es könnte sich, was die Frage der Abkürzungen betrifft, meines Erachtens nur um vereinzelte Fälle handeln“ (S. 19). Selbst für das Tetragrammaton (Jahwe) lehnt *Fischer* die Abkürzung als Regel ab.

Martin Buber bietet als erstes Bändchen einer neuen Übersetzung des Alten Testamentes „Das Buch Im Anfang“ (= Genesis). Die Übersetzung, die auf jeden Kommentar verzichtet, will etwas Neues und Besonderes sein. In einem Begleitschreiben des Verlags wird darauf hingewiesen, daß unser künstliches Interpunktionssystem eine „Fessel sei, die heute alles geschriebene Deutsch in Bande der Stummheit schlägt.“ *Buber* habe nun für die Bibel das Mittel gefunden, diese „Bande der Stummheit“ zu lösen dadurch, daß er „dem Grundprinzip der natürlichen, der mündlichen Interpunktion, dem Atemzuge“ folge. Mit anderen Worten, *Buber* läßt seine Übersetzung in Sprechzeilen oder Sinnzeilen drucken, was Hieronymus bereits in seiner Übersetzung (vgl. Praef. in Isaiam) getan hat. Diese Anordnung hat auch heute für den „stummen Leser“ sicher insofern Wert, als hier das äußere Schriftbild zum Auge des Lesers deutlicher „spricht“. Faßt man nun die neue „Verdeutschung“ nach ihrer sprachlichen Seite ins Auge, so wird man wohl beachten müssen, daß sie von einem jüdischen Schriftsteller herrührt und wohl auch in erster Linie auf israelitische Leser Rücksicht nimmt. Eine solche Übersetzung wird besonderen Wert darauf legen, das sprachliche Kolorit des Urtextes möglichst in die Übersetzung hinüberzunehmen. Aber hierin geschieht doch von *Buber* zu viel zum Schaden des deutschen Sprachgewandes. Wenn er gleich Gen I, 2 (b) übersetzt: „Braum Gottes brütend all über den Wassern“, so ist das Wortspiel zwar gerettet; aber die Übersetzung bietet nicht die schlichte Wucht des alten Textes, sondern ist gekünstelt — und verkehrt. Denn ruach elohim bedeutet eine bestimmte religiöse Vorstellung, nicht eine Art kosmischer Kraft. Es muß hier übersetzt werden: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“ Unnötige Sprachkünstelei, die keinen Erfolg haben wird, ist es auch, wenn Gen I, 28 (und öfters) statt „wachset und mehret euch“ übersetzt wird „fruchtet und mehret euch“, oder wenn wir 8, 20 von Noe lesen: „Er höhte Hochgaben auf der Schlachtstatt.“ Wenn es Gen 29, 13 von Laban heißt: „Er lief ihm (Jakob) entgegen und küßte ihn ab“, so ist der Originaltext für den Geschmack dieser Verdeutschung nicht verantwortlich. Die Liste solcher Beispiele ließe sich noch sehr vermehren. Freilich soll nicht verkannt werden, daß die meisten auffallenden Stellen der Übersetzung ihre Form dem Bestreben verdanken, in Sprachform und Sprachgeist das Fremdartige und Eigentümliche des Originals unvermindert zum Ausdruck zu bringen, z. B. 9, 20: „Noach wurde nun des Erdackers Mann.“ So originell auch auf den ersten Blick die Idee von einer Vermählung des Menschen mit der Erde im Landbau scheint, sie erweist sich doch als eine in den Text hineingetragene Künstelei des Gedankens und der Sprache, die sich philologisch nicht halten läßt.

Wer sich gut und zuverlässig über Geschichte, Religion und Kultur eines Landes orientieren will, das oft enge Beziehungen zum biblischen Altertum hatte, wird die zweite Auflage der „Blütezeit des Pharaonenreiches“ von dem bekannten Ägyptologen *G. Steindorff* begrüßen. Die sehr zahlreichen, in vorzüglicher Technik ausgeführten Abbildungen und Tafeln beleben und veranschaulichen den Text und geben dem Leser einen Begriff von der staunenswerten Kultur, die hier Jahrtausende vor Rom und Griechenland sich entwickelte. Direkte Beziehungen zwischen Israel und Ägypten werden nur selten berührt, da sie ja in den bisher bekannten ägyptischen Denkmälern und Inschriften nur ganz vereinzelte Spuren hinterlassen haben. Die aus den Amarna-Briefen bekannten „Chabiru“ identifiziert *Steindorff* mit den Hebräern, was andere mit wichtigen Gründen bestreiten. Indirekt fällt aus *Steindorffs* Buch

manches interessante Licht auf die altbiblische Geschichte. Die Schilderungen der Eroberungszüge der Pharaonen, besonders Thutmosis III. nach Syrien und Palästina bringen uns Beschreibungen der dortigen Verhältnisse, die ganz genau dem entsprechen, was uns das Buch Josue über Zustände beim Eindringen der Israeliten erzählt. Noch war es nirgendwo zu einer Staatenbildung gekommen, eine Unzahl von kleinen Stadtkönigen herrschte nebeneinander. Eine interessante Parallele zu den Kämpfen des Buches Josue bildet vor allem die ausführlich in den ägyptischen Denkmälern beschriebene Eroberung der Stadt Megiddo durch Thutmosis III. (S. 64.) Von ganz besonderem Interesse für die alttestamentliche Religionsgeschichte ist eine Episode aus der religiösen Geschichte Ägyptens: die sogenannte Reformation des Amenophis (Amenhotep) IV. (regierte nach *Steindorff* 1375—1358) oder, wie er sich umbenannte, des Echnaton. Er verbot die Verehrung aller andern Gottheiten und erhob die Sonne zur einzigen Gottheit unter dem Namen Aton. Das Bekenntnis dieser neuen Religion ist enthalten in einem großen Hymnus, worin Aton als „der einzige Gott, der Schöpfer alles Lebens, der Ordner und Erhalter der Welt“ gepriesen wird. *Steindorff* nennt diese Religion „einen reinen, wenn auch recht sinnlichen Monotheismus“ (S. 194); genauer müßte es wohl „Henotheismus“ heißen. Sicher wird man nicht, wie *Kittel*, Geschichte Israels³ I, 658, nicht ungern möchte, den Monotheismus des Moses in direkte Beziehung zu dieser ägyptischen Lehre bringen dürfen. Aber eine wichtige Erkenntnis ergibt sich daraus: wenn gegen Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. in der bunten und wirren Götterreligion Ägyptens eine solche religiöse Strömung zur Einheit möglich war, dann sind sicher alle aprioristischen Argumente gegen das Alter des israelitischen Monotheismus hinfällig.

Hubert Junker.

Homiletische Rundschau.

Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Fünfundzwanzig Jahre Bischof, fünfzig Jahre Priester. Festschrift, herausgegeben von *Baumgärtner*. 199 Seiten. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1925.

Tillmann, Fritz, Die sonntäglichen Episteln, im Dienste der Predigt erklärt. I. Band: Vom 1. Adventsonntag bis Palmsonntag. 2. Aufl. II. Band: Vom Ostersonntag bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten. 1. Aufl. 301 und 438 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1922 und 1923. — *Ries, Joseph*, Die Sonntagsepieteln, für Homilien bearbeitet. I. Band: Die Sonntage von Advent bis Pfingsten. II. Band: Die Sonntage nach Pfingsten. 439 und 510 Seiten. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1925 und 1926. — *Steinmann, Alfons*, Die Bergpredigt, exegetisch-homiletisch erklärt. Predigtstudien. VIII. Band, 220 Seiten. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1926. — *Kieffer, G.*, Predigt und Prediger. Wissenschaftlich-praktische Anleitung zur Verwaltung des Predigtamtes. 520 Seiten. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1924. — *Stingeder, Franz*, Aus der Predigttheorie für die Predigtpraxis. Gesammelte Aufsätze. 274 Seiten. Preßverein, Linz a. d. D. 1925. — *Ders.*, Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift, in thematischen Homilien dargetan zum Studium und zum Gebrauch. 2., 3. und 4. (Schluß-) Heft, 86 und 175 Seiten. Preßverein, Linz a. d. D. 1924 und 1925. — *Bertholds von Regensburg* Deutsche Predigten. Übertragen und eingeleitet von Otto H. Brandt. 283 Seiten. Eugen Diederichs, Jena 1924. — Des Mystikers *Heinrich Seuse* O. Pr. Deutsche Schriften. Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Nikolaus Heller. 478 Seiten. Manz, Regensburg 1926. — *John Henry Kardinal Newman*, Predigten der anglikanischen Zeit. Deutsche Übertragung aus dem Englischen von M. Ignatia Breime O. S. U. 416 Seiten. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1925. — *Kaim, Emil*, Christuspredigten. 253 Seiten. Bader, Rottenburg 1925. — *Rohrmüller, Georg*, Jesus Christus, der Gottmensch und Erlöser. II. Bändchen: Der Erlöser. III. Bändchen: Der Sohn Gottes. 125 und 147 Seiten. Manz, Regensburg 1925 und 1926. — *Dederichs, Wilhelm*, Predigtgedanken. Skizzen zu kurzen Ansprachen für alle Sonntage und Feiertage des Kirchenjahres. 103 Seiten. Herder, Freiburg 1926. — *Jatsch, Joseph*, Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit. Apologetische Vorträge zu den Sonntagsevangelien des Kirchenjahres. 2. und 3. Aufl., 479 Seiten. Herder, Freiburg 1926. — *Obendorfer, Andreas*, Tabor-Stunden. Eine Sammlung von Sonn- und Festtagspredigten und Gelegenheitsreden. 380 Seiten. Manz, Regensburg 1925. — *Linhardt, Robert*, Feurige Wolke. Kanzelvorträge auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 2 Bände, 178 und 137 Seiten. Herder, Freiburg 1925 und 1926. — *Weigert, Joseph*, Bauernpredigten in Entwürfen. 2. und 3. Aufl., 165 Seiten. Herder, Freiburg 1925. — *Faulhaber, Michael, Kardinal*, Die Canisius-Predigten in St. Michael in München vom 18. bis 25. Oktober 1925. 104 Seiten. Preßverein, München. — *Kaim, Emil*, Heiligenpredigten. 150 Seiten. Bader, Rottenburg 1925. — *Geiß, Alfons*, Ansprachen im Kindergottesdienst. II. Band: Ein Jahrgang Kinderpredigten. 300 Seiten. Bader, Rottenburg 1925. — *Bertrams, Johannes*, Kinderexerzitien zur Schulentlassung. 92 Seiten. Schwann, Düsseldorf 1926. — *Sommers, Paul*, Ansprachen am Tage der ersten heiligen Kommunion. 3. Aufl., 142 Seiten. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1925. — *Kumpfmüller, Joseph*, 20 Franziskus-Predigten. 180 Seiten. Manz, Regensburg 1926. — *Schmalz, Karl*, Praktische Sprech- und Vortragskunst für Geistliche, Lehrer usw. 120 Seiten. Missionsdruckerei, Steyl.

* * *

Am 16. Juli verkündeten die Glocken des kleinsten und unbedeutendsten Domes in Deutschland den Tod eines Großen, Überragenden im Reiche der Geister: Bischof Keppler war gestorben. Gestorben, wie schöner kein Priester sterben kann: vom Altare zum Sterbelager. Er starb nicht nur als Landesbischof von Württemberg seiner Diözese, ebenso sehr dem ganzen katholischen Deutschland, welches aufhorchte, wenn er sprach, dem seine Bücher Führer und

Tröster waren seit langem; er starb vor allem dem katholischen Klerus Deutschlands, der seit drei Jahrzehnten gewohnt war, zu dem homiletischen Primat Keplers aufzuschauen und an ihm auf allen Gebieten der homiletischen Arbeit sich zu orientieren.

Schon im Jahre 1909 konnte *Stingeder* in der homiletischen Gewissensforschung: „Wo steht unsere heutige Predigt?“ schreiben: „Bischof Keplers homiletischer Primat in Deutschland ist unbestritten.“ Es ist fürwahr nicht schwer zu sagen, worauf er sich gründete. Bischof Kepler hat das Formalprinzip in der Predigt in einer vollendet edlen und harmonischen Art zu lösen verstanden. Es war ihm gegeben, dem Gotteswort einen sprachlichen Ausdruck zu verleihen, der einerseits nicht durch Übersteigerung der Kunstform dem göttlichen Inhalt abträglich war, aber auch auf der anderen Seite die tiefe Ausdrucksmöglichkeit, den glockenschönen Wohlklang, den Reichtum an geprägten Wortmünzen in der deutschen Sprache aufzeigte, so daß Leser und Hörer keine Sehnsucht mehr empfanden nach der Sprache Segneris und Bossuets. — Was aber mehr bedeutet als dies: Kepler hat die Lebensadern der Predigt von ungesunder Erstarrung befreit, daß sie wieder frisch und kräftig pulsierten. Schon seine ersten homiletischen Arbeiten in den achtziger Jahren zeigen, welch einen bewundernswert scharfen Blick er besaß für das, was der Predigt seiner Zeit mangelte und was ihr nottat. Es war zunächst die Verschwisterung von Exegese und Homiletik, für die er sprach. Er wollte der Exegese, so schrieb er 1882 in der „Literarischen Rundschau“ (S. 580), nicht die Krone der Wissenschaftlichkeit rauben, die sie im Kampf mit den ungläubigen und häretischen Gegnern sich errungen habe und auch weiter bewahren solle. Aber sie solle auch beitragen zur praktischen Verwertung der Heiligen Schrift und helfen, dem unbestreitbaren Niedergang biblischer Kenntnisse in der Homiletik entgegenzuarbeiten. Deshalb exegetische Vorlesungen, exegetische Werke mit homiletischer Tendenz! Seine eigentliche Lebensarbeit galt der Wiedererweckung der Homilie. Es war die Lebensaufgabe, welche die göttliche Providenz ihm gestellt, deren treue Erfüllung seinen Namen in die Geschichte der christlichen Predigt mit unvergänglichen und großen Buchstaben eingetragen hat. Wenn er die Predigt seiner Zeit vom Lesen und Hören beurteilte, dann überkam ihn ein Heimweh nach jener altchristlichen Beredsamkeit, die so lieblich nach der Heiligen Schrift duftete. Anstatt dieses würzigen Duftes bot man Zitate, leere, trockene Zitate, aus dem Zusammenhang herausgerissen und in den Zusammenhang der Rede nicht innerlich eingefügt — abgerissene Blumen aus den Herbarien der Konkordanzen, welk und abgestorben, weil sie seit Jahren von Hand zu Hand gingen. Die Predigt hatte an Einfluß viel verloren. Kein Wunder! Sie stand noch ganz unter der ausschließlichen Herrschaft der synthetischen Predigt-Form, die durch die französische Kanzelberedsamkeit so außerordentlich entfaltet worden war, jetzt aber vielfach zu Schablone und Mechanismus geworden und zur toten Einförmigkeit und Monotonie herabgesunken war. Darum zeigen die ersten Arbeiten schon deutlich seine homiletische Linie: neben der thematischen Kanzelrede wieder die exegesierende, paraphrasierende und die thematische Homilie in Ehre und Aufnahme zu bringen. Durch Keplers zahlreiche homiletische Werke ist diese Linie heute in Deutschland allgemein anerkannt. Die neue Blüte der Predigt, ihr Einfluß auf das Leben, die zahlreichen mustergültigen exegetisch-homiletischen Publikationen der letzten zwei Jahrzehnte — alles das trägt das Gepräge Keplerschen Geistes. Aber noch ein ganz eigenartiges Gebiet seiner befruchtenden Arbeit muß erwähnt werden: er war ein kritisches Genie, ein genialer homiletischer Kritiker. Um das Jahr 1880 ersuchte der neue Redakteur der Literarischen Rundschau, Dr. Stamminger, den jungen Repetenten Kepler vom Wilhelms-Stift in Tübingen, die kritischen homiletischen Übersichten für sein Organ zu schreiben. Als Repetent, als Stadtpfarrer von Cannstatt, als Professor in Tübingen und Freiburg hat Kepler fast zwanzig Jahre lang dieser kritischen Arbeit sich unterzogen mit so viel Geist und Wissen, mit so viel strenger Wahrheitsliebe, die manchmal herb anmutete, aber aus der Liebe zur heiligen Sache geboren war, daß man die Übersichten wohl mit Fug und Recht in ihrer Gesamtheit als das beste und praktischste Lehrbuch der homiletischen Disziplin

bezeichnen darf. Es sind verstreute Goldkörner, die der Hand harren, die sie sammelt und faßt. (Es kommen hinzu Aufsätze in der Tübinger Quartalschrift und in den Hist.-Polit. Blättern.) Als Keppler dieses kritische Amt übernahm, sprach er auch sofort die großen Bedenken aus, die ihn erfüllten. Die Zahl der in Druck gelangenden Predigten war Legion. Darunter war manch echtes Goldkorn, ziemlich viel gediegenes Metall, aber auch viel Auswurf und Schlacke. Mit Unruhe erfüllte ihn die Wahrnehmung, wie leicht viele Verkündiger des Wortes Gottes die Frage nehmen, ob sie zu schriftstellerischen homiletischen Leistungen berufen seien; noch mehr aber der Umstand, daß manche, als ob sie von tausend vorhandenen gedruckten Predigten keine Ahnung hätten, und als fürchteten sie, Hunderte von Seelen gingen aus Mangel an Erkenntnismitteln zugrunde, wenn sie ihre Publikationen verzögerten, nicht hastig genug ihr Wort von der Kanzel in die Druckerpresse bringen können und in der Eile über die gewöhnlichsten Anforderungen hinwegsehen, die an literarische Leistungen gestellt werden müssen. Aber Keppler sah auch klar, wen die Hauptschuld an diesem Übelstande traf. Es sind die Kritiker, die ihre Aufsicht über das homiletische Gebiet sehr leicht nehmen und dadurch die Herausgeber verwöhnen und irreführen. Wer kennt nicht den Ton dieser Rezensionen! Wer hat sich nicht schon übersatt gelesen an ihren Lobeserhebungen! Deshalb verlangt Keppler Rezensionen, die ein objektiv richtiges Urteil, eine wirkliche homiletische Würdigung geben. „Unberechtigtes, übermäßiges Lob verwirrt alle homiletischen Begriffe, verfälscht alle Maße, verdirbt die Richtigkeit der Wage, ermuntert zu Publikationen, deren man sich schämen muß. Die Kritik hat die Strenge und Gerechtigkeit zu repräsentieren und soll das Wort ergreifen nicht mit dem Vorsatz, zu loben, sondern zu urteilen.“ Dieses kritische Programm Kepplers ist geschrieben im Jahre 1882, und wir haben es deshalb so ausführlich wiedergegeben, weil es in unseren Tagen scheinbar in Vergessenheit geraten ist. Ein Blick über die homiletischen Besprechungen in unseren theologischen Zeitschriften zeigt das sofort, sie sind fast alle auf den Hymnenton gestimmt. Bei sehr vielen bleibt als Erklärung nur ein Entweder-Oder: entweder hat der Kritiker das homiletische Werk nicht gründlich gelesen, oder er will aus persönlichen Gründen dem Autor nicht wehe tun. Wir wollen aber auch in dem Punkte, hier an dieser Stelle wenigstens, dem Geiste des großen Meisters treu bleiben und der Gerechtigkeit und Wahrheit dienen und nicht in Fehler fallen, die unsere heilige Sache nicht vorwärtsbringen, sondern rückwärts. Damit dienen wir am besten dem Andenken Bischof Kepplers, dem der göttliche Herr, so hoffen wir zuversichtlich, im Augenblick des Gerichtes gesagt hat: Bene de me scripsisti!

Eine ausführliche Würdigung der homiletischen Arbeit Kepplers, chronologisch geordnet, findet sich in: Festschrift z. Jubiläum, S. 151—164, aus der Feder von Universitätsprofessor Dr. Stolz (Tübingen).

Wir beginnen unsere Übersicht mit der freudigen Empfehlung zweier Werke, die aus Kepplers Schule stammen und seinen Geist atmen: *Tillmann*, Die sonntäglichen Episteln, und *Ries*, Die Sonntagsepisteln. Wir möchten beide als ideale Predigtbücher bezeichnen. Sie regen den Verkünder des Wortes Gottes zur Eigenarbeit an, geben ihm die leitenden Gedanken und lassen ihm seine individuelle Prägung. *Tillmann* gibt zunächst eine Texterklärung, welche die Epistelperikope nach allen Richtungen hin taghell erleuchtet, die Situation erkennen läßt, in welcher der Text entstanden ist, und aus welcher er verstanden werden muß. Daran schließt er, immer den Homileten zur selbständigen Mitarbeit zu sich heraufziehend, eine Reihe von Gedankenbündeln für die praktische Verwertung an, aus denen jeder Passendes herauszieht und entwickelt. Das Buch von *Ries* baut nach der Texterklärung die homiletische Verwendung der Perikope noch breiter aus durch Vorlage einer großen Zahl gut durchdachter Dispositionen und Anfügung einer Musterhomilie. Beide Werke ergänzen sich gut und ersetzen auch dem „vielbeschäftigten Großstadtseelsorger“ eine ganze Bibliothek fertiger Predigten. Auch das Buch von *Alfons Steinmann* „Die Bergpredigt“ gehört in diese Kategorie exegetisch-homiletischer Arbeiten. Es ist sicher erfreulich, wenn die Bergpredigt des Herrn, dieser Gipfel-

punkt seiner gesamten Lehrtätigkeit, für die homiletische Verarbeitung erschlossen wird. Die Protestanten sind uns da weit voraus. Der Verfasser löst seine Aufgabe mit erstaunlicher Gelehrsamkeit unter Beifügung umfangreichen Quellenmaterials. Die homiletische Ausmünzung kommt dabei doch zu kurz. Wissenschaftlich ist das Buch ohne Zweifel eine bedeutende Leistung. Dagegen wird es durch den umfangreichen gelehrten Apparat und die Auseinandersetzung mit den häretischen und modernistischen Gegnern für den Mann der Praxis zu schwer. Wir sehen hier den Grenzstein nach der anderen Seite. Die homiletische Exegese soll den Verkünder des Wortes Gottes anleiten, seinen Predigtstoff aus der Schrift zu schöpfen; aber sie darf bei ihren Arbeiten nicht vergessen, daß diesem durch die mannigfaltigste Inanspruchnahme die zeitliche und geistige Möglichkeit fehlt, sich durch den wissenschaftlichen exegetischen Apparat hindurchzuarbeiten.

An homiletischen Lehrbüchern ist kein Mangel; aber das Buch von *G. Kieffer* *Predigt und Prediger* hat eine solch sympathische Eigenart, daß es ganz sicher beim Klerus Interesse finden wird. Auf jeder Seite spürt man den erprobten homiletischen Lehrer, der aus reicher Erfahrung ein wohl abgewogenes Urteil bildet und immer die abstrakte Theorie durch Beispiele aus dem Leben wie aus berühmten Predigten illustriert. Besonders den jungen Theologen wird das Buch wertvolle Führerdienste leisten. — *Franz Stinger* ist heute der Mentor der deutschen Homiletik. Die Geschichte der Predigt ist ihm ein aufgeschlagenes Buch, in der Theorie verfügt er über universale Kenntnisse, und zugleich ist er ein Praktiker der Schriftpredigt, von dem man lernen kann. In seinem Buche „Aus der Predigttheorie für die Predigtpraxis“ faßt er eine Anzahl Aufsätze zusammen, die er über aktuelle homiletische Fragen in verschiedenen Zeitschriften geschrieben hat. Es ist kein Nachschlagewerk zur Deckung augenblicklicher Bedürfnisse und Predignöte, vielmehr ein Buch zum Studieren, aus dem man aber viele neue Gesichtspunkte mitnimmt in die praktische Arbeit. Als Meister der homiletischen Schriftausnutzung zeigt sich *Stinger* wieder in dem 2., 3. und 4. Heft seiner thematischen Homilien mit dem Titel: „Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift.“ Wie würde die Predigt auf das christliche Leben einwirken, wenn wir alle so predigten!

Wir freuen uns, daß in unserer Zeit das Interesse für die großen Meister der christlichen Kanzel erwacht und weitere Kreise gewinnt. Aus den 71 überlieferten deutschen Predigten des „guot selig lantprediger“ *Bertholds von Regensburg* hat *Otto H. Brandt* eine Reihe der besten neu herausgegeben in gut gewähltem sprachlichem Gewande. Anschauliche, lebenswarme Darstellung, sprachliche Kraft, starkes sittliches Pathos, echt soziales Empfinden mit allen Nöten der Gedrückten im Volk sind die markanten Vorzüge dieses großen Franziskaners, an dem auch der Prediger von heute in vielem sich bilden kann. *Nikolaus Heller* bietet in einem Prachtbande die Deutschen Schriften des Mystikers *Heinrich Seuse*. Wir begrüßen diese sorgfältige Arbeit, die uns auch ein vortreffliches Bild der Predigtart der großen deutschen Mystiker vermittelt. Diese Predigt, die von dem „Entwerden“ des äußeren Menschen und von der „Gelassenheit“ in Gott redet, besitzt für die ruhelose moderne Zeit viel brauchbare Werte, die sehr wohl flüssig gemacht werden können. — Der Grünwald-Verlag schenkt uns den II. Band der Predigten des genialen englischen Konvertiten *John Henry Newman*. Sie stammen aus der anglikanischen Zeit seines stillen, fruchtbaren Lebens. Zwar erreichen sie nicht die Vollendung der Predigten späterer Jahre (enth. in Bd. VI, vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1925, 2. Heft, S. 177); aber gleichwohl atmen auch sie schon tief empfundenen katholischen Geist und zeigen uns die feine Seelenkunde und tiefe Weltbeobachtung, die allen Werken des großen Kardinals eigen ist.

Der Lebensabend *Bischof Keplers* war verschönt durch die freudige Zuversicht, daß tüchtige Kräfte sein Werk fortsetzen. Zu ihnen gehört auch Pfarrer *E. Kaim*, der heute jene Kanzel innehat, auf der *Kepler* seine homiletische Laufbahn begonnen hat. Seine Christuspredigten verdienen zwar zum Teil nur in weiterem Sinne diesen Namen; aber es sind alle vorbildlich schöne Schriftpredigten, in denen überall die Goldadern der heiligen Texte leuchten

und dem Worte des Predigers Glanz und Kraft verleihen. Dem durch das neue Fest vom Königtum Christi gesteigerten Bedürfnis nach Predigten über die Person des Herrn kommen auch die drei Bändchen von *Rohrmüller* „Jesus Christus, der Gottmensch und Erlöser“ entgegen. Die fleißige und aner kennenswerte Arbeit, die auf den vorhandenen Leben-Jesu-Apologien sich aufbaut, behandelt in 52 Predigten erschöpfend das Thema. Aber ein Bedenken müssen wir aussprechen. Predigten über den Erlöser müssen voll und ganz ihren Stoff aus der Schrift schöpfen und das Thema schriftgemäß behandeln, nicht nach Art der Konferenz mit Argumenten aus Philosophie und Geschichte. Es genügt nicht, daß als Vorspruch ein heiliger Text gewählt wird, der dann wie ein Öltropfen auf dem Wasser schwimmt, statt das Ganze zu durchdringen. — Für den Seelsorgsklerus ist es von großem Werte, gute Anregungen für seine Sonntagspredigten zu finden. Sie dürfen nur nicht darauf ausgehen, nach dem alten Rezept: „Dormi secure“ dem Verkünder des Gotteswortes die Vorbereitung für die Verwaltung dieses so eminent wichtigen Amtes allzu leicht zu machen. Predigtgedanken, wie sie *Dederichs* bietet, verleiten leicht dazu, wobei wir anerkennen, daß manch treffliche Skizze in dem Büchlein ist. — *Jatsch* gibt seine apologetischen Sonntagspredigten: Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit in neuer Auflage heraus. Wir begrüßen das inhaltreiche Buch, das durch manche neue Vorträge und Zusammenfassung in einem Bande wesentlich gewonnen hat. Seine Stärke liegt in der soliden, kraftvollen Argumentation, wobei das affektive Moment allerdings stark zu kurz kommt. — Ein packendes Werk sind die „Tabor-Stunden“ des Regensburger Predigers *Obendorfer*. Hier zeigt sich wieder einmal ein Talent, das uns Originales bietet. Warmes Leben pulsiert in diesen Predigten. Wir würden uns freuen, wenn der begabte Verfasser sich auch in der Homilie übt. — Ganz eigene Wege geht der Stiftsprediger an St. Kajetan in München, *Robert Linhardt*. Seine „Feurige Wolke“ bietet Kanzelvorträge, in denen Hörer und Leser auf dem Wege der Induktion den Inhalt des heiligen Textes vor sich ablaufen und entwickeln sehen. Diese „Erlebnispredigt“ hat sicher ihre Berechtigung, besonders wenn sie in einer solch sprachlich und inhaltlich gleich vollendeten Form geboten wird. — *Joseph Weigert* zeigt sich in seinen Bauernpredigten wieder als den feinen Kenner der Bauernwelt, der seelischen und der beruflichen, der jedem Seelsorger auf dem Lande reiche Anregungen bietet. Leider gehen diese bäuerlichen Standespredigten an keiner Stelle auf die tiefen Schattenseiten in dem Leben unseres heutigen Bauernvolkes ein, die der Prediger doch ganz sicher nicht übergehen darf. — Um die Heiligenpredigt hat sich *Kardinal Faulhaber* ein großes Verdienst erworben durch die Herausgabe seiner Canisius-Predigten, die er im Oktober 1925 in St. Michael in München gehalten hat. Es ist das reife Werk eines oratorischen Meisters. So muß man sich in das Leben eines Heiligen hineinstudieren und fühlen, wenn man darüber reden soll, und so muß man sein Werden und Wirken in die Gegenwart hineinstellen, wenn es für sie fruchtbar werden soll. Auch die Heiligenpredigten des Pfarrers *Kaim* machen einen harmonischen, abgeklärten Eindruck. Sowohl die Anschaulichkeit und Wärme der Darstellung als die praktische Verwendung der Haupttugend ist ausgezeichnet. — Die Kinderpredigt hat in den letzten Jahren starke Förderung durch gute Vorbilder erhalten. Kaplan *Geiß* gibt den II. Band seiner Kinderpredigten aus. Der Verfasser ist in der Schule seines großen verewigten Bischofs gebildet, er schöpft aus dem unergründlichen Born der Schrift, und darum ist seine Art, zu den Kinderherzen zu sprechen, auch wirkungsvoll und verständlich. Aus den „Kinderexerzitien“ des Pfarrers *Bertrams* spricht die Erfahrung und der Seeleneifer eines Großstadtpfarrers. Aber wir müssen dem Bedauern Ausdruck geben, daß in denselben die gerade für Kinderherzen so fruchtbaren Werte der Bibel nicht genügend angewandt sind. In diesen Übungen muß solch kostbares seelisches Aufbaumaterial wie Der zwölfjährige Jesus und Der verlorene Sohn gründlich zur Sanierung benutzt werden. — Die Kommunionansprachen von *Sommers* erscheinen in 3. Auflage, ein Beweis, daß der Klerus sie gern benutzt. Sie verdienen es auch, hauptsächlich durch ihre edle Natürlichkeit und gemütvollte Wärme, wenngleich viele mit uns der Ansicht sind, daß diese Ansprache vor der heiligen

Kommunion gehalten werden muß. — Alle diejenigen, welche Franziskus-Predigten im Jubiläum halten, machen wir aufmerksam auf die 20 Franziskuspredigten des Regensburger Dompfarrers *Kumpfmüller*. Sie sind in erster Linie für Tertiaren bestimmt. Da aber das Jubiläum auch dazu bestimmt ist, wahren Franziskusgeist im katholischen Volke zu wecken, wird man gern zu diesem Führer in die Welt franziskanischen Denkens greifen.

Nicht wenige Priester der Kölner Erzdiözese haben in den Sprechkursen des Dozenten für Rhetorik, *Karl Schmalz*, eine ausgezeichnete phonetische Schulung gefunden. Sie wurden befähigt, besser zu sprechen bei der Predigt, d. h. reiner, verständlicher. Dadurch wurde ihnen auch die Tätigkeit auf der Kanzel lieber. Sie werden sich freuen, daß *Schmalz* jetzt eine „Praktische Sprech- und Vortragskunst“ herausgegeben hat, die allen Geistlichen warm empfohlen wird zum emsigen Privatstudium. In Frage und Antwort spricht hier ein geschulter Fachmann, der allen hilft, ihre Stimme bis ins hohe Alter frisch und gesund zu erhalten und dazu einen wirksamen und natürlichen Vortrag sich anzugewöhnen.

Johannes Honnef.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Zwei Darstellungen der schmerzhaften Mutter.

Der Kölner Erzbischof Dietrich von Mörs bestimmte auf dem Provinzialkonzil von 1423 die Einsetzung des Festum Compassionis B. M. V. mit den Worten: „Zur Verherrlichung der heiligen und unversehrten Jungfrau und Gottesgebälerin, die ihren gekreuzigten Sohn immerfort für die armen Sünder anruft und bittet, deren Lobpreis nicht genügend erhoben werden kann, wenn auch alle Sandkörner des Meeres sich in Zungen verwandelten — zur Verehrung jenes angst- und schmerzvollen Augenblickes, da unser Erlöser Jesus Christus sich mit ausgespannten Armen auf dem Altare des Kreuzes für unser Heil opferte und seine gebenedeite Mutter seinem Lieblingsjünger Johannes, dem Evangelisten, anvertraute — besonders aber zur Sühne für die Untaten der ruchlosen ketzerischen Hussiten, die sich nicht gescheut haben noch scheuen, die zur Ehre des Gekreuzigten und der glorreichen Jungfrau geweihten Bilder freventlich zu verbrennen und sonst zu zerstören, verordnen wir, daß ein Fest zum Andenken an die Betrübniß und das Leid der seligsten Jungfrau Maria fortan alljährlich am Freitag nach dem Sonntag Jubilate (dem 3. Sonntag nach Ostern) . . . in allen Kirchen unserer Provinz feierlich begangen werde“ (Kap. 11). Auch die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier im gleichen Jahre beschäftigen sich mit der Hussitengefahr. In das Gebiet von Meißen und Magdeburg waren Hussitenscharen eingefallen, hatten Kirchen und Klöster zerstört, Priester und Mönche grausam ermordet und die Heiligtümer geschändet. 1421 erschien der Kardinal Branda in Lüttich, um dort und dann auch in anderen deutschen Bistümern zum Kreuzzuge gegen die Hussiten aufzufordern. 1423 richtete der Papst selbst Schreiben an die Erzbischöfe von Mainz und Trier und feuerte sie zur Bekämpfung dieser Widersacher der Kirche an. Mit besonderem Nachdruck und unter Aufwendung großer Summen betrieb der Kölner Erz-

bischof den Hussitenkrieg, freilich ohne entsprechenden Erfolg. Die Neußer Annalen berichten, er habe ein Heer von 80 000 Mann ins Feld geführt und 15 280 davon eingebüßt. (A. J. Binterim, Pragmatische Geschichte der deutschen Konzilien. 1852. Bd. VII, passim.) Um so wirksamer erwies sich die Anregung zur Verehrung der schmerzhaften Mutter, der bis dahin kein kirchliches Fest geweiht war. Allenthalben gelangten in den Gotteshäusern ihre Statuen zur Aufstellung, und zwar wählte man durchweg die Darstellung der Gottesmutter, die den Leichnam ihres Sohnes auf dem Schoße trägt. Das Volk bezeichnet sie als Vesperbild. Dieser Name rührt von der mittelalterlichen Gepflogenheit, die kirchlichen Gebetszeiten mit den Hauptmomenten der Passion des Herrn in Verbindung zu bringen; danach soll die Vesper an die Kreuzabnahme des Herrn erinnern.

Die volkstümliche Beliebtheit des alten Vesperbildes ist im letzten halben Jahrhundert überflügelt, fast muß man sagen verdrängt worden durch ein Marienbild, in dem viele kaum die Mater dolorosa erkennen: die Mutter von der immerwährenden Hilfe. Das Gemälde zeigt das Jesuskind, getragen vom linken Arm seiner heiligen Mutter, wie es zu den Engeln Michael und Gabriel aufschaut, die ihm die Leidenswerkzeuge entgegenhalten. Erschreckt, namentlich durch den Anblick des Kreuzes, wendet es sich in rascher Bewegung zur Mutter hin und umfaßt mit beiden Händchen ihre Rechte, gleichsam um in ihrer Obhut geborgen zu sein. Der Gesichtsausdruck der Madonna zeigt ursprünglich — das Bild ist in neuerer Zeit restauriert worden — die tiefschmerzliche Anteilnahme der Mutter, deren Seele dabei das Schwert durchdringt (Lk 2, 35).

Das Bild geht auf den byzantinischen Typus der sogenannten Hodegetria zurück, ist aber selbst jüngeren Ursprungs und kann mit Wahrscheinlichkeit dem 14. Jahrhundert zugewiesen werden. In Kreta wurde es gemalt und von dort im 15. Jahrhundert nach

Rom gebracht. Für seine Verbreitung und Verehrung haben vor allem die Redemptoristen gewirkt. Papst Pius IX. schenkte ihnen 1866 das Bild, genehmigte seine öffentliche Ausstellung in der Kirche S. Alfonso und krönte es im folgenden Jahre unter großer Feierlichkeit. Zur 60. Wiederkehr dieser Gedenktage verfaßte P. Clemens Henze eine Festschrift über die Geschichte, die ikonographische Bedeutung, die inhaltliche Deutung und steigende Popularität des Bildes, in der alle nur erreichbaren Notizen hierüber auf das sorgfältigste gesammelt und durch eine Reihe wertvoller Bildbeigaben illustriert sind. (*Mater de Perpetuo Succursu. Prodigiosae Iconis Marialis ita nuncupatae monographia auctore Dr. Cl. M. Henze C. SS. R. Bonnae [Bonn am Rhein], Collegium Josephinum. 1926. XIV und 156 pp. cum 44 figuris et 3 tabulis.*)

Zum Festum Compassionis B. M. V. sei noch angemerkt, daß es von 1423 an nach Ostern gefeiert wurde, weil damals die Fastenzeit noch keine Heiligenfeste duldete. Papst Benedikt XIII. schrieb am 22. August 1727 das Fest für die ganze Kirche vor und verlegte es auf den Freitag der Passionswoche. Während dieser Gedenktag das Mitleiden Marias unter dem Kreuze zum Gegenstande hat, bezieht sich ein späteres Fest auf die Verehrung der sieben Schmerzen Mariens. Es wird am 15. September begangen, hat im Servitenorden seinen Ursprung und ist in schlimmen Zeitläuften durch Papst Pius VII. 1814 auf die ganze Kirche ausgedehnt worden.

Professor Dr. F. J. Peters, Bonn.

Amerikanische Frömmigkeit.

Frömmigkeit hat zu allen Zeiten nicht nur vom Individuum, sondern auch von der Rasse und den nationalen Eigentümlichkeiten her ihre besondere Artung und Färbung erhalten. Wenn man in diesem Sinne von amerikanischer Frömmigkeit redet — und der Eucharistische Kongreß in Chicago hat in der alten Welt Anlaß genug geboten, es in anerkennendem oder absprechendem Sinne zu tun —, so nimmt man an, daß auch hier die Eigenart der amerikanischen Rasse und des amerika-

nischen Lebens einflußreich sind. Das heißt aber, da es eine amerikanische Rasse als Ganzes nicht gibt, daß hier die Verschiedenartigkeit der Abstammung zusammenwirkt mit dem Lebensrhythmus, der den Bewohnern der Neuen Welt bei aller Verschiedenheit der Nationalität und individuellen Veranlagung gemeinsam ist. Darin mag zugleich auch der Grund dafür zu suchen sein, daß es dem Nichtamerikaner so schwer fällt, in dieser Frage ein gerechtes und unvoreingenommenes Urteil zu fällen.

Niemand bestreitet, daß der Amerikaner ein starkes religiöses Empfinden hat. Dem steht nicht entgegen, daß ein sehr großer Prozentsatz des amerikanischen Volkes sich anscheinend wenig oder gar nicht religiös betätigt. Beispielsweise hatte man in der Unterhaltung mit amerikanischen Soldaten im besetzten Gebiet oft das Empfinden, als ob ein religiöses Organ in ihrer Seele kaum vorhanden sei. Trotzdem ist es nicht bloß eine Formsache, wenn in den Vereinigten Staaten ungeachtet der offiziellen Trennung von Kirche und Staat bei den verschiedensten Gelegenheiten die Gottesidee und die Verehrung des höchsten Wesens stärker in die Erscheinung tritt als bei anderen dem Namen nach christlichen Staaten. Der Danksagungstag, das Gebet im Parlament u. a. braucht nicht lediglich aus dem alten Puritanismus erklärt zu werden, sondern beruht ebenso auf einem echten, wenn auch oft durch Mangel an Pflege und andere Einflüsse verdrängten religiösen Empfinden, wie die außerordentlich große Zahl religiöser Sekten und Gemeinschaften, die hier leben und gedeihen. Freilich ist es richtig, daß die neue amerikanische Kultur ihrem Wesen nach philosophischen und lebensanschaulichen Fragen sehr wenig Interesse entgegenbringt. Aber wenn das die Pflege des religiösen Lebens stark behindert, so erschwert es doch andererseits auch die religionsfeindliche Propaganda, die in der Alten Welt so verhängnisvoll wirkt, so sehr, daß sie nur in ganz geringem Maße Apostel und Publikum findet. Mit der trotz aller Geschäftsnüchternheit leidenschaftlichen Veranlagung des Amerikaners hängt es wohl zusammen, daß das religiöse Empfinden des

Amerikaners sich sogar nicht selten zu starker Begeisterung steigert. Wenn man gesagt hat, eine religiöse Feier wie der Kongreß in Chicago sei in der ganzen Welt nicht denkbar, so ist das in diesem Sinne richtig, und man darf nicht, wie es wohl in der nichtkatholischen Presse geschehen ist, die dabei zutage getretene stolze Freude allein auf nationale Beweggründe zurückführen wollen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß gerade auf religiösem Gebiete die Tradition von starkem Einfluß ist, und daß dieser vor allem die zahlreichen christlichen Kirchen und Sekten ihren Bestand und inneren Zusammenhalt verdanken. Trotzdem ist bei diesen größeren oder kleineren Kirchensystemen, wenn man auch nach bedeutenden und weittragenden neuen Gedanken vergeblich Ausschau hält, doch sowohl die Kraft des religiösen Gedankens wie der Eifer, ihn zu betätigen und hinauszutragen, sehr beachtlich. Methodisten, apostolische Gemeinden, Baptisten, Gesundheitsbeter, in neuester Zeit auch die ernstesten Bibelforscher und die Christliche Wissenschaft begnügen sich keineswegs damit, lediglich auf ihrem ursprünglichen Boden amerikanische Bürger in ihren Bannkreis zu ziehen, sondern der Wille und die Kraft der Propaganda geht weit über die Grenzen des amerikanischen Kontinents hinaus und übertrifft erheblich alles, was wir in Europa in dieser Art unter Christen gewohnt sind. Es ist bekannt, daß auch die Missionierung von Nichtchristen von Amerika her unter Aufwendung ungeheurer Mittel betrieben wird. Und gerade hierin muß abermals ein Zeichen starker religiöser Veranlagung, freilich in Verbindung mit amerikanischem Arbeits- und Erfolgsdrang, erblickt werden. Denn es stimmt weder, daß diese riesigen Missionsgaben nur von einigen Millionen kommen, noch darf man behaupten, der Durchschnitt der amerikanischen Missionare in allen Ländern der Welt werde nur durch die im allgemeinen guten Einkommen in diesen Beruf gedrängt.

Im Gebetsleben der Amerikaner ist in weitgehendem Maße die religiöse Literatur und die Tradition jener Staaten lebendig, von denen die amerikanischen Katholiken direkt oder indirekt abstammen. So arbeitet z. B.

der Devotionalienhandel heute noch durchweg mit europäischen Erzeugnissen. Unschwer erkennt man eine gewisse Hinneigung zu manchen modernen Kulturen und Andachtsübungen. Die Andacht zum Herzen Jesu, zur Mutter vom guten Rat und von Lourdes, zum hl. Antonius, die Sühneandacht und ewige Anbetung haben viele Freunde. Vor der Antoniusstatue, vor dem Herz-Jesu- und Marienaltar sind fast überall große, meist wenig künstlerische Leuchter angebracht, auf denen zahlreiche Kerzen, Opfer der Gläubigen in besonderen Anliegen, brennen. Der etwas sentimentalen Einstellung des Amerikaners ist es zuzuschreiben, daß Heiligentypen, wie etwa die „Kleine Blume“, die hl. Theresia vom Kinde Jesu, in kürzester Zeit zu einer unglaublichen Beliebtheit und Verehrung gelangen konnten.

Der Sakramentenempfang ist unter amerikanischen Katholiken unbedingt ein viel stärkerer als in den meisten europäischen Ländern. Es scheint, daß hier wie auch auf anderen religiösen Gebieten der Einfluß der Irländer sich stark bemerkbar macht, die, solange sie geistlicher Führung noch zugänglich sind, sich sehr leicht zu häufigem Sakramentenempfang bewegen lassen. Deutsch-amerikanische Geistliche halten das nicht selten dem Deutschen tadelnd vor und beklagen seine Lauheit, die oft sogar im Angesicht der Todesstunde nicht zu einem größeren Eifer sich bequeme. Das mag in etwa stimmen, doch ist ohne Zweifel auch die ernstere Anlage und größere Gewissenhaftigkeit der Deutschen in allem, was seine Religion und ihre Geheimnisse betrifft, hier mit in Anschlag zu bringen. Irländer, Italiener, Slaven sind durchschnittlich von solchen Hemmungen weniger belastet. So erklärt es sich auch, daß die Art des Sakramentenempfangs — Vorbereitung, Zutritt zum Altare, Danksagung — dem Beobachter bisweilen etwas von Oberflächlichkeit und amerikanischer Hast an sich zu tragen scheint.

Musterhaft ist die Treue, mit der auch im katholischen Amerika das sonntägliche Kirchengebot beobachtet wird, obwohl der Amerikaner längst nicht in so vielfältiger Weise durch Kirchen, religiöse Monumente,

religiöse Literatur und katholische Tageszeitungen an seinen Glauben und die Kirche erinnert wird wie der Europäer in teilweise oder überwiegend katholischen Ländern. Der Gottesdienst wird am Sonntag unter allen Umständen besucht. Man hat Sinn und Interesse für den Schmuck des Gotteshauses, für Feierlichkeit des Gottesdienstes, kirchlichen Gesang und Kirchenmusik, und selbst kleinere Gemeinden steuern in opferwilligster Weise dazu bei. Im allgemeinen wird man freilich dabei nicht dieselben künstlerischen Maßstäbe anlegen dürfen wie in den großen Pfarreien der europäischen Städte. Der deutsche Cäcilienverein hat unter energischer Leitung gute Fortschritte gemacht, doch ist das Übergewicht der französischen und italienischen Kirchenmusik groß, und die Richtung der einheimischen kirchlichen Kompositionen weist keinesfalls auf Deutschland hin. Der mehrstimmige Kirchengesang blüht, und auch für den Gregorianischen Choral ist lebhaftes Interesse vorhanden. Die amerikanische Predigt bevorzugt die Form kurzer, praktischer, das Gemüt erfassender Ansprachen, worunter die Predigt größeren Stils etwas leidet.

Eine besondere, auch dem fremden Besucher bald auffallende Eigentümlichkeit des amerikanischen Katholizismus ist das enge persönliche Verhältnis der Katholiken zu ihren Geistlichen. Mag es sein, daß auch hier die dem Irländer angeborene Ehrfurcht vor dem Priester der amerikanischen Kirche sich aufgeprägt hat, jedenfalls kann man behaupten: Amerika ist das klassische Land der Wertschätzung und Liebe der Gläubigen zu ihrem Klerus. Das geht so weit, daß im Gegensatz zu Europa das Priesterkollar fast von vornherein einen Anspruch auf besondere Rücksichtnahme und Ehrung im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben begründet. Der Geistliche hat den größten Einfluß und genießt uneingeschränktes Vertrauen. Einfachen Priestern und Bischöfen werden oft große Summen für kirchliche Zwecke anvertraut. Wie der Geistliche selbst durch seine persönliche Initiative und Arbeit die Gemeinde zusammenhält und weitgehende, auch finanzielle Verantwortung für sie übernehmen muß, so trägt umgekehrt auch die Gemeinde

für seinen Unterhalt und sein Wohlergehen aufrichtige Sorge, wenn anders er seine Pflichten erfüllt. Mit Ausnahme der ganz armen Diözesen des Südens und Westens haben daher auch die größeren kirchlichen Provinzen des Landes über Priesterangelang kaum zu klagen.

Außerordentliches haben in einem Lande, das keine Staatsleistungen an die Kirchen kennt, die Katholiken für kirchliche Zwecke leisten müssen und tun es noch heute in geradezu staunenswerter Weise. Kirche, Klerus, Gottesdienst, Seminare, Schulen: alles ist aus eignen Mitteln geschaffen worden. Der Europäer mag sich stoßen an manchen Einrichtungen, diese Geldmittel für kirchliche Zwecke aufzubringen (Bazare, Kartenspiel, Tanzfestlichkeiten, Ehrentafeln, Illuminationen, Verlosungen), die Opferwilligkeit selbst muß er bewundernd anerkennen. Kleine Diözesen von 50 bis 60 000 Katholiken haben ihre katholischen höheren Knaben- und Mädchenschulen, ihr Diözesan-Waisenhaus, ihr Priesterseminar. In ganz eigenartiger Weise tritt auch hierbei nach Mitteilungen aus dem amerikanischen Klerus die Verschiedenheit der Nationalität zutage. Wenn eine natürlich nur ganz rohe Gruppierung gestattet ist, so könnte man folgendes sagen: Der Irländer hat weniger Interesse für Schule, Heidenmission u. a., dafür gibt er dem Geistlichen reichlich und gönnt ihm persönlich sehr viel. Der Deutschamerikaner, häuslicher veranlagt, wünscht dem Geistlichen das Notwendige und Standesgemäße zu geben; im übrigen interessiert er sich stark für die großen Aufgaben der Schule, der Caritas, der Glaubensverbreitung. Auch liegt ihm der Schmuck der Kirche am Herzen. Polen und Slaven lieben prächtige Kirchen, opfern aber auch reichlich für Klerus und Schule. Der Italiener endlich ist im Geben für alle Zwecke ziemlich zurückhaltend. Da er aber den Geistlichen gerne für alle Ereignisse des Familienlebens in Anspruch nimmt, feierlichen Gottesdienst, Prozessionen und religiöse Volksfeste liebt und freudig dazu beisteuert, entzieht auch er der Kirche seine Gabe nicht. Kaum irgendwo anders ist es übrigens für den Europäer so schwer, sich in amerikanische Verhältnisse

und Notwendigkeiten hineinzudenken, wie auf diesem Gebiete. Ganz sicher ist es voreilig und ungerecht, hier ohne weiteres von amerikanischer Geschäftstüchtigkeit oder dergleichen zu reden.

Man wird endlich fragen nach der Auswirkung und dem Einfluß des amerikanischen Katholizismus auf sittlichem Gebiete. Daß der Amerikaner selbst darüber nicht gering denkt, wird man ihm nicht übelnehmen. Gewisse amerikanische Tugenden zeichnen ohne Frage auch die amerikanischen Katholiken aus: die Achtung vor der Frau, Mildeherzigkeit, Bereitwilligkeit zur Mitarbeit in der Gemeinde, Sparsamkeit, Liebe zu den Kindern, Treue gegenüber den kirchlichen Vorschriften. Natürlich aber machen sich auch unter ihnen andererseits die Einflüsse eines im innersten Wesen ganz unreligiösen Kulturlebens bemerkbar in der Kleidung des weiblichen Geschlechtes, der Zersplitterung des Familienlebens, der oft rücksichtslosen Erwerbssucht, der nicht selten ungezügelten Vergnügungssucht der Jugend. Auch die Ehe ist stark in Mitleidenschaft gezogen. Größere sittliche Unordnungen mögen in Amerika seltener sein als in manchen europäischen Ländern. Aber der freie Verkehr der Geschlechter, das Zusammensein der männlichen und weiblichen Jugend in den Fortbildungsschulen und manches andere hat doch größere sittliche Nachteile im Gefolge, als der Amerikaner sich im allgemeinen eingestehen mag. Die Einsichtigen kämpfen mit allen Mitteln gegen den Niedergang, und man gewinnt den Eindruck, daß gewisse Erfolge nicht ausbleiben. Auf jeden Fall ist der amerikanische Katholizismus, der unter Überwindung riesenhafter Schwierigkeiten so machtvoll emporgewachsen ist, ein wunderbares Zeugnis für die unversiegbare Kraft der katholischen Lehre und nicht minder ein vollgültiger Beweis für die innere Gesundheit des amerikanischen Volkes.

P. Dr. Max Grösser P. S. M., Hamburg.

„Et bene habebunt ...“ (Mk 16,18).

Den modernen Seelsorger halten seine mannigfaltigen Aufgaben jahraus, jahrein in einer fast fieberhaften Spannung. Wie in

einem großen Schaltwerk springen bald hier, bald dort die Sicherungen heraus und lassen den Wächter gar selten zur Ruhe kommen. Und doch gibt es in der Seelsorge einen Zweig, der in sich den Charakter besinnlicher Ruhe trägt: die Seelsorge für die Kranken. Jeder Kranke, so scheint es, will um sich her eine Zone der Stille, der Behutsamkeit, der Abkehrtheit von allem Treiben und Jagen, eine Zone des gedämpften Lichtes und des Flüsterns. Nicht allein in den Krankenhäusern, sondern in jedem Hause, in dem sich ein Kranker befindet. Den Seelsorger umfängt eine ganz andere Welt, wenn er von der Straße, der Schule, der Kirche, von Vereinsversammlungen usw. her das Zimmer eines Kranken betritt.

Aber so schön und erbaulich sich die Seelsorge für die Kranken darstellt, inmitten der sonstigen hastenden Tätigkeit vergißt doch auch der Priester leicht, daß viele in langen, langen Schmerzensstunden sich sehnen nach einem Wort des Trostes und der Liebe. Während uns die Tage und Wochen in rasender Eile verfliegen, steht die Zeit am Krankenbett fast still, und der Besuch des Priesters ist dem Kranken ein seltener froher Augenblick.

Ließe sich da nicht helfend eingreifen? Der Kranke, der monatelang ans Haus gefesselt ist, der — wie man zu sagen pflegt — von Herzen gesund ist und nur durch eine Lähmung, durch Altersschwäche oder Gicht oder Verkrüppelung ans Zimmer gefesselt ist, höchstens sich mühsam einmal in den Hausgarten schleppt, er hat während all der Zeit gar keine Gelegenheit, in Verbindung mit dem Leben der Kirche zu treten. Wir bringen ihm öfter die heilige Kommunion, wir versorgen ihn mit Lesestoff, wir besuchen ihn, aber alles das ist doch gerade für diese Kranken nicht genug. Sie fühlen sich gesund und sind nur durch körperliche Beschwerden am Gehen behindert. Sie würden gerne hinaus zur Kirche kommen, wenn sie nur Hilfe hätten. Kann man ihren Wunsch nicht erfüllen? Als unser Heiland auf Erden wandelte, so erzählen uns die Blätter der Heiligen Schrift, brachte man ihm überall, wo er erschien, die Kranken herbei. Ist da nicht ein Fingerzeig

für unsere Krankenseelsorge gegeben? Die Kranken haben ein Recht auf die Teilnahme am öffentlichen Leben der Kirche. Sie sind fast alle beseelt vom Verlangen, einmal wieder teilzunehmen an Messe und Predigt. Wessen bedarf es also, um diesen ihren Wunsch zu erfüllen? Eines mutigen Willens und tatkräftiger Hilfe von Priester- und Laienhänden. Man stelle sich die Zahl dieser Art von „Hauskranken“ nicht zu klein vor. Wir haben — alle akut Kranken und nicht transportfähigen abgerechnet — in unserer Pfarrei von 6000 Seelen etwa 60 gezählt, sind aber der Überzeugung, daß ein Prozent im allgemeinen zu niedrig gegriffen ist, da ein großes Krankenhaus in unserer Gemeinde auch aus unserem Ort zahlreiche Kranke aufnimmt. Immerhin kann es also Aufgabe einer besonderen Seelsorgstätigkeit sein, sich dieser Kranken im besonderen anzunehmen und für sie auch einmal einen eigenen Gottesdienst einzurichten.

Soweit bekannt, hat der Pfarrer von Bloemendaal, einem Vorort von Haarlem in Holland, vor Jahresfrist ein eigenes Triduum für Kranke abgehalten und mit seinen Gedanken nicht nur Aufsehen erregt, sondern Nachahmung gefunden. Allerdings war für ihn maßgebend die Idee der Exerzitien — auch beschränkte er die Teilnahme nicht auf Angehörige seiner Pfarrei allein, sondern lud aus der weiten Umgebung die Kranken zu sich. Daher auch die besondere Einrichtung der Verpflegung und des Unterkommens. Sein Beispiel hat der jetzige Administrator von Tütz als Pfarrer von St. Matthias in Berlin großzügig nachgeahmt, und auch er hatte — wie übrigens auch der Pfarrer der Marienkirche zu Hannover — einen vollen Erfolg zu verzeichnen.

Wir griffen die Idee, für die Kranken einen besonderen Gottesdienst zu halten, nicht in der Form des Triduums auf. Gewiß ist ein Krankentriduum von besonderem Wert und vor allem in Verbindung mit einer Volksmission sehr am Platze, aber für den Anfang dieser Tätigkeit schien es uns etwas zu ausgedehnt. Zudem sollte nach unserer Ansicht dieser Krankengottesdienst sich in die ordentliche Seelsorge eingliedern. Freilich liegt in

der Natur der Sache, daß man solche Veranstaltungen nicht in jeder Woche halten kann, man wird sich auf eine drei- bis viermalige Wiederholung in der guten Jahreszeit beschränken müssen. Bei uns fügte es sich, daß der Tag des hl. Pantaleon, des Märtyrersarztes (27. Juli), als der Tag für die Feier ausgewählt wurde. Unter seinen besonderen Schutz wollen wir daher das ganze Werk stellen!

Alles Neue hat seine Schwierigkeiten. Die entferntere Vorbereitung zu der Krankenfeier begann schon im Mai. Wir sprachen bei den Hausbesuchen den Kranken davon, und im Laufe des Gesprächs nahm der zunächst nur vage Begriff festere Form an. Bei den Kranken fanden wir sofort freudige Zustimmung; das ist eigentlich selbstverständlich, weil der Kranke ja in der Veranstaltung neben dem geistigen Vorteil auch den Vorteil einer Erholung sah, die ihn, wenn auch nur für einige Stunden, aus der Öde des Krankenzimmers herausholte. Auch mit den Hausgenossen und sonstigen Gemeindemitgliedern wurde der Plan besprochen. Erfreulicherweise erfuhren wir auch in diesen Kreisen lebhafteste Zustimmung, nur ein Bedenken wurde laut, und das hieß: „Herr Pfarrer, Sie laden sich damit eine Last auf, die Sie so leicht nicht loswerden.“ Nun, das ließen wir vorläufig eine Sorge der Zukunft sein. Neben den Laien war die Ansicht der Ärzte zu hören, der ein besonderes Gewicht beizumessen ist. Aber auch hier fanden wir keinen Widerspruch. Es sollten natürlich nur die transportfähigen Kranken zugezogen werden; außerdem erschien es zweckmäßig, schwer hysterische Personen nicht zuzulassen wegen der Störungen, die von ihnen gewollt oder ungewollt ausgehen könnten. Aus dem Bericht von St. Matthias in Berlin ist übrigens zu ersehen, daß sich dort mehrere Ärzte überaus günstig aussprachen über die Wirkung der Veranstaltung auf Gemüt und Zustand der Kranken.

Bei der näheren Vorbereitung leisteten wertvolle Dienste die Berichte über die Veranstaltungen in Bloemendaal, Berlin und Hannover, die größtenteils im „Rufer“ (Leutesdorf a. Rh.) und in dem Büchlein:

„Eucharistisches Triduum für Kranke“ (Johannesbund, Leutesdorf a. Rh., 1,20 Mark) abgedruckt sind. In unsere Feier wurde übernommen: der Krankensegen, die heilige Messe, Predigt und Kommunion. Das schien für eine zweistündige Feier genügend. Da die Kranken bei dieser Gelegenheit den Jubelablaß gewinnen sollten, erbat und erhielten wir auch hierfür die bischöfliche Genehmigung. Den Kranken sollte ein feierlicher Gottesdienst gehalten werden, darum wurde die Kirche festlich geschmückt. Um einen Nebentisch reichte man die Bahnen, Sessel und Lehnstühle, auf denen die Kranken der Feier beiwohnen sollten, alle möglichst nahe am Altar und mit dem Gesicht diesem zugewendet. Eine Reihe ausgebildeter Sanitäter und Pflegerinnen, außerdem einige Schwestern des Krankenhauses dienten als Pflegepersonen. Ihnen war genau angegeben, für welche Kranken sie besonders zu sorgen hatten. Als Transportmittel standen Autos und bequeme Wagen zur Verfügung. Auch für Erfrischungen war gesorgt. Am Vorabend des Festes wurden noch einmal alle Kranken besucht, um ihnen die Gelegenheit zur Beichte zu geben. Es war ein trüber Regentag, der zwar traurig aussah, aber doch allen Staub von den Straßen fegte. So kam der Festtag selbst heran. Um zu verhüten, daß die Kranken durch Neugier belästigt wurden, war den Schulkindern verboten, sich in der Nähe der Kirche aufzustellen. Die Kirche selbst war bis zu einer bestimmten Grenze den erwachsenen Angehörigen der Kranken und den übrigen Gläubigen freigegeben. Um acht Uhr morgens begann die Anfahrt der Kranken. Am Portal der Kirche wurden sie von den Pflegern empfangen und sorglich zu ihren Sitzen geführt. Viele hatten tags vorher ihren gewohnten Sessel zur Kirche bringen lassen. Mehrere erschienen in ihren Fahrstühlen. Gegen neun Uhr waren alle versammelt. Ein Heerlager menschlicher Gebrechen, aber alle erfüllt von frohem Erwarten! Es gab darunter solche, die seit 3, 5, 10, ja seit 18 Jahren keiner heiligen Messe mehr hatten beiwohnen können. Man kann sich wohl nur schwer ausdenken, was alles durch ihr Herz ging. Nun setzte die Orgel brausend ein. Die nahe Blindenanstalt

Dürens hatte einen jungen Künstler geschickt, der seinen Leidensgenossen sein Bestes gab.

Die Zeiten der Apostel wurden wieder lebendig. „Super aegros manus imponent et bene habebunt“, so beginnt der Festgottesdienst mit der liturgischen Segnung der Kranken. Es folgt die stille heilige Messe zu Ehren des hl. Pantaleon. Nach dem Evangelium eine kurze Ansprache des Pfarrers, zugleich als Vorbereitung auf die heilige Kommunion. Stillversunken in Gebet, opfern alle ihr Leid dem Heiland auf. Wohl selten haben gequälte Menschenherzen so andächtig bei der heiligen Wandlung gebetet: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich unser.“ In die lautlose Stille der heiligen Wandlung klingt eine helle Mädchenstimme: „Jesus, dir leb' ich; Jesus, dir sterb' ich; Jesus, dein bin ich im Leben und im Tode!“ Bei der heiligen Kommunion geht der Heiland zu jedem einzelnen und bietet sich als Seelenspeise dar. Eine solche gemeinschaftliche Kommunion hat etwas überaus Rührendes. Man sieht es dem einzelnen an, daß er heute mit besonderem Vertrauen und Liebe die heilige Hostie empfängt. Bei vielen ist es vielleicht die letzte ganz große Freude auf Erden! — Zum Schlusse der heiligen Messe die Gebete zur Gewinnung des Jubelablasses.

Dann folgt eine kleine Ruhepause. Während der blinde Organist das Gebet auf der Orgel weiterklingen läßt, werden den Kranken einige kleine Erfrischungen gereicht. — Wieder setzt die Orgel mächtiger ein: „Komm, Heiliger Geist!“ Sie leitet die Predigt des Paters ein, der in schlichten Worten von der Liebe des Heilandes erzählt und zum Vertrauen und Geduld ermahnt.

Der sakramentale Segen und ein dankbares Tedeum schließt die Festfeier, nachdem eine Segnung der Medikamente nach dem Rituale erfolgt ist.

Kranke kamen zum Heiland, tiefgebeugt voll Leid; Kranke gingen auch wieder nach Hause, aber es war ihnen froh zumute, das Wort „et bene habebunt“ ist in Erfüllung gegangen! Die Kirche leert sich langsam. 60 glückliche Menschen kommen wieder nach Hause. Sie finden ihr altes Krankenzimmer wieder vor und sind doch andere geworden.

Denn das scheint uns der besondere Nutzen der Krankenfeier zu sein, daß ein neuer Lebens- und Leidensmut in das Herz der oft Ungeduldigen und Verzagten eingezogen ist. Man muß es sich vorstellen, was es heißt, Monate und Jahre vielleicht ohne Aussicht auf Besserung, oft in sehr beschränkten häuslichen Verhältnissen, bei drückender Armut, vielfach ganz allein, lange Stunden, Tage und besonders Nächte für sich zu liegen und zu warten — auf was? Vielleicht auf Besserung, vielleicht auf den Tod, jedenfalls aber auf die Hilfe eines anderen Menschen für irgendeine kleine Handreichung, wenn auch nur einen Schluck Wasser. Wer das einmal mitgemacht hat oder sich in den Seelenzustand eines solchen Kranken versetzen kann, der weiß, welch ein Maß von Geduld und Ergebung dazu gehört; der begreift aber auch die häufige Verdrossenheit, ja Verzweiflung eines solchen Gequälten. Und wer in solcher Lage einem Kranken helfen kann, ist der nicht dazu verpflichtet? Ist es nicht ein großer Nutzen leiblicher und geistiger Art, wenn die Kranken durch eine solche Feier für Wochen und länger hinaus beruhigt und getröstet sind? Unsere Zeit ist so gerne bereit, religiöse Übungen für jeden Spezialfall zu veranstalten: man hält Feldgottesdienste für irgendwelche Sportveranstaltungen ab, man ruft Taubstumme und Ausländer zusammen, um ihrem religiösen Verlangen nachzukommen. Mit Recht — die Kirche ist stets weitherzig gewesen, wenn es galt, Menschenkindern zu helfen. Genau genommen: Ist eine feierliche Brautmesse oder ein Begräbnisamt außerhalb des regelmäßigen Gottesdienstes nicht auch ein Spezialfall? Besondere Gottesdienste für Kranke, Gelähmte und Gichtbrüchige wären also wohl nichts Neues in der Gedankenwelt der Kirche.

Die Frage, wie der Gedanke in die Tat umzusetzen sei, ist allerdings nicht allgemein gültig zu beantworten. Es spielen dabei die örtlichen Verhältnisse eine große Rolle. In

abgeschlossenen Gemeinden lassen sich die Kranken leichter erfassen als in einer Großstadt. Andererseits bietet die Stadt mehr Möglichkeiten zur Herbeiholung der Kranken. Eines aber muß betont werden: Da die Krankenseelsorge eine spezifisch pfarramtliche Aufgabe ist, muß die Feier von seiten der Pfarrkirche ausgehen. Es muß eine Angelegenheit der ganzen Pfarrgemeinde sein und kann nach den Erfahrungen, die man bis jetzt gemacht hat, auch leicht dazu gemacht werden. Es liegt überdies in der ganzen Veranstaltung ein eminent sozialer Gedanke: Wenn es sich um Krankheit handelt, dann schwinden die sozialen Unterschiede. Deshalb ist es für Kranke aller Stände tröstlich, zu sehen, daß sie mit ihren Leiden nicht allein stehen. Weiterhin kann es in unserer leichtlebigen Zeit nur von tiefgehender Wirkung sein, wenn die Gesunden, Lachenden auch einmal ihre Augen hinwenden auf die weinende Menschheit, die man allzuviel und oft abschließt in Krankenhäusern und Sanatorien.

Wundersam ist katholisches Leben wirksam. Die ganze Krankenfeier war getragen vom Geiste echter Nächstenliebe bei allen Beteiligten, und dieser wirkte sich spontan in einem weiteren urchristlichen Gedanken aus: als zur Mittagszeit die Kranken nach Hause gebracht waren, haben die Hausgenossen und Freunde ihnen eine kleine Hausfeier veranstaltet. Es war eine unbewußte rührende Erinnerung an jene Agape, von der uns die ersten Tage des Christentums erzählen!

Großes heiliges Christentum! Unter den gewaltigen Bogen deiner Kathedralen, die himmelragend der Welt deine Herkunft künden, hast du auch Platz für einige gequälte Menschenkinder. Und die Liebe, mit der du sie beglückst, ist nicht minder groß als die Macht, mit der du über Menschen und Völker herrschest.

Pfarrer Georg M. Rody, Birkesdorf.



GTU Library



3 2400 00256 3017

DATE DUE		
Temporarily circulated from Pacific School of Religion		
APR 01 2011		
GAYLORD		PRINTED IN U.S.A.

327739

Bonner Zeitschrift für
Theologie und Seelsorge

v.3
1926

CBPaC

v.3
1926

327739

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

